la colère la bravoure, la lâcheté la prudence, l'impulsion du désir nous conduisant au plaisir divin et pur.

Quand les passions dominent la raison

46. Si au contraire la raison relâche les rênes et, tel un conducteur attaché à son char, est entraînée par ce même char, conduite partout où la porte le mouvement irréfléchi de l'attelage, alors ces impulsions se transforment en passions, comme on peut le constater chez les animaux. Puisque la raison ne domine pas le mouvement qui leur est naturel, les bêtes irascibles se combattent les unes les autres, sous le coup de la colère. Les espèces très musclées et fortes ne tirent nul profit ni avantage de leur puissance, mais elles tombent, du fait de leur nature irrationnelle, sous la domination de [l'homme], être raisonnable. L'action du désir et du plaisir ne se soucie nullement du sublime et, des mouvements que nous observons chez ces espèces, aucun ne se tourne, de quelque manière, vers l'utile.

Pareillement, pour nous aussi, si le raisonnement ne dirige pas ces impulsions dans un sens convenable et si les passions dominent le pouvoir de l'esprit, l'homme se transforme alors en un être sans raison, sans pensée ; il perd cette part spirituelle et semblable à Dieu pour s'abrutir sous l'assaut de telles passions.

47. Vivement touché par ces propos, je déclarai :

– Tout homme sensé ne peut que se satisfaire d'un discours aussi sobre, logique dans sa progression, sans artifice, de sorte qu'il semble être véridique et ne pas s'éloigner de la vérité. Mais si les amateurs de raisonnements sophistiqués appliqués aux démonstrations trouvent le syllogisme suffisant pour qu'on y croie, nous autres, nous sommes unanimes à accorder plus de crédit à ce qui se dégage des saints enseignements de l'Écriture qu'à toutes les conclusions des sophistes. Je pense dans ce cas qu'il faut chercher si ces propos et la leçon inspirée de Dieu sont en harmonie.

Après les raisonnements, l'Écriture : le bon grain et l'ivraie

– Qui contesterait, reprit-elle, qu'on plaçât la vérité en cela seul qui est marqué du sceau du témoignage de l'Écriture ? S'il faut donc, pour défendre cette doctrine, citer aussi un passage de

l'enseignement des évangiles, l'examen de la parabole de l'ivraie ne serait pas malvenu[49].

48. Le chef de famille a planté le bon grain (et nous sommes bien sûr cette famille). Or, s'assurant que les hommes étaient bien en train de dormir, l'ennemi a semé le germe stérile au milieu de l'élément nutritif, répandant ainsi l'ivraie au milieu du blé. Les semences ont germé ensemble, les unes avec les autres, car celle qui avait été mêlée au blé ne pouvait pas ne pas pousser en même temps. Et le surveillant des travaux agricoles empêche les ouvriers d'arracher la mauvaise pousse, parce que les plantes opposées avaient pris racine ensemble, cela afin d'éviter l'arrachage de la plante nourricière en même temps que celui de la mauvaise herbe (cf. Mt 13, 24-43).

Selon nous, par l'image des bonnes semences, le texte biblique indique ces mouvements de l'âme : chacun d'eux, à condition d'être travaillé dans le sens du bien, ferait naître parfaitement en nous le fruit de la vertu. Mais l'erreur à propos du choix du bien a été semée en eux, et ce qui seul, par essence, est véritablement bon, s'est trouvé assombri par la germination du mal développé avec le bien. En effet le principe de désir n'a pas poussé et ne s'est pas tendu vers le bien naturel pour lequel il a été semé en nous, mais il a orienté sa pousse vers le bestial et le stupide. L'incapacité de distinguer le bien a porté le désir en ce sens. De même, le germe de la colère ne s'est pas tourné vers le courage, mais a constitué une arme pour combattre son prochain. Quant au pouvoir de l'amour, il s'est éloigné des considérations spirituelles, dans une débauche effrénée de jouissance sensible ; il en va de même pour le reste, qui a produit les pires pousses au lieu des meilleures.

Si l'on arrache le désir, comment atteindre Dieu ?

49. C'est pour cette raison que le sage agriculteur laisse le germe né dans la semence demeurer en elle. Il fait en sorte que nous ne soyons pas privés des meilleures semences en évitant que le désir ne soit entièrement déraciné avec la mauvaise pousse. Car si une telle chose se produit dans la nature humaine, qu'est-ce qui nous élèvera jusqu'à nous unir avec les réalités célestes ? Ou si on

49. Grégoire change de registre : après les arguments philosophiques, il passe aux arguments scripturaires, qui selon lui sont supérieurs.

détruit l'amour, comment serons-nous associés au divin ? Et si on éteint la colère, quelle arme aurons-nous contre notre ennemi ? L'agriculteur laisse donc les semences bâtardes en nous, non pour qu'elles triomphent pour toujours de la graine plus précieuse, mais pour que la terre labourable elle-même (qui, en figure[50], désigne le cœur), par la puissance naturelle située en elle, à savoir le raisonnement, dessèche certains de ces germes et rende les autres riches de fruits et de fleurs. Faute de quoi, il confie au feu le soin de juger de la terre à cultiver.

50. Si donc on se sert raisonnablement de ces facultés, en les contenant en soi sans tomber soi-même sous leur pouvoir, si, comme un roi, on trouve dans la foule de ses sujets une aide, on réalisera plus facilement son dessein vertueux. Si au contraire on se laisse dominer par ces réalités, comme des esclaves se soulevant contre leur maître, on est réduit en servitude, on se soumet aux folies ignobles et serviles, et l'on devient le jouet de ce qui par nature est soumis. Nécessairement alors, on se dirigera vers des actes que l'on sera forcé d'accomplir par la contrainte des élans dominants.

S'il en est ainsi, cela montre que ces mouvements ne sont en eux-mêmes ni vertu ni vice. Ils sont liés à l'âme, mais il dépend de ceux qui en usent qu'ils soient bons ou non. Que leur mouvement s'oriente vers le bien, il y a alors matière à éloges, comme pour le désir chez Daniel, la colère chez Phinées et le chagrin pour qui pleure à juste titre. La balance penche-t-elle du mauvais côté ? Ce sont alors des passions et c'est ainsi qu'on les nomme.

Retour au thème de la mort et de l'immortalité : l'Hadès

51. Après un tel exposé, et comme elle s'était arrêtée quelques instants pour opérer une pause dans notre dialogue, je me représentai les paroles prononcées et je revins à la première conclusion logique du raisonnement : il n'était pas impossible que, lors de la désagrégation du corps, l'âme demeurât dans les éléments. Je demandai à ma pédagogue :

50. En grec, *tropikôs*, terme technique qui désigne une lecture spirituelle de l'Écriture. Une telle lecture s'applique par excellence aux paraboles, dont le sens littéral doit par définition être dépassé.

– Où se trouve donc ce fameux Hadès, fréquemment évoqué dans la vie de tous les jours et souvent mentionné dans les ouvrages païens comme dans les nôtres, cet Hadès où tous pensent qu'émigrent les âmes comme vers un réceptacle ? On ne saurait en effet appeler les éléments l'Hadès[51].

52. – Tu montres bien, répondit ma pédagogue, que tu n'es pas assez attentif à mes paroles. Quand j'ai parlé de la migration de l'âme du monde visible vers l'invisible, je pensais n'avoir laissé aucune question en suspens à propos de l'Hadès. Ce mot, renvoyant au lieu où, dit-on, se trouvent les âmes, me semble, tant dans les ouvrages païens que dans l'Écriture divine, signifier tout simplement le passage vers le sans-forme[52], l'invisible.

– Comment certains arrivent-ils à penser alors, repris-je, que c'est la partie souterraine qui est ainsi appelée, et qu'elle accueille les âmes comme en un espace capable de recevoir une telle nature, en attirant à elle les âmes déjà envolées loin de la vie humaine ?

Le séjour des morts : sous terre ou dans les airs ?

53. – Eh bien, répondit ma pédagogue, cette idée ne portera pas plus tort à notre doctrine, si ce que tu dis est vrai : à savoir que la voûte céleste forme un tout, ininterrompu et embrassant l'univers par son propre cercle ; que la terre et ce qui l'entoure se tiennent suspendus en son milieu ; et que le mouvement de tout ce qui tourne se fait autour d'un point stable et fixe. Il est alors absolument nécessaire que ce qui peut arriver à chacun des éléments dans la partie supérieure de la terre se produise aussi dans la partie opposée, car c'est une seule et unique essence qui parcourt circulairement toute sa masse. Et lorsque le soleil se lève

51. L'Hadès, ou « les enfers » : le mot, qui n'est que la reprise du nom d'Hadès, dieu des morts dans la mythologie grecque, est fréquemment employé encore à cette époque pour désigner le séjour des morts, voire la mort elle-même, y compris dans les milieux chrétiens.

52. En grec *aeidès* (ce qui n'a pas de forme, d'apparence), d'où le jeu de mot intraduisible avec Hadès, qui n'est pas propre à Grégoire. Sur la notion biblique d'Hadès ou Enfer, voir X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, art. « Enfer », 1950, p. 279-283. Voir aussi *Homélie pascale* I, dans *Le Christ pascal*, *PDF* 55, p. 61-62.

sur la terre, l'ombre se tourne vers sa partie inférieure, car la terre étant sphérique ne peut être pareillement frappée par les rayons, mais en fonction de la partie de la terre atteinte par les rayons du soleil qui se trouve en un certain point central au-dessus de la sphère, l'autre partie, celle qui est diamétralement opposée, sera fatalement plongée dans les ténèbres. L'obscurité ainsi, sans cesse en relation avec la course du soleil, se répand sur la partie diamétralement opposée aux rayons. De la sorte, à égalité, les régions supérieure et inférieure de la terre sont tour à tour éclairées et plongées dans les ténèbres[53].

De la même façon, il est logique que toutes les autres réalités qui apparaissent comme éléments dans notre hémisphère terrestre, soient indubitablement les mêmes que dans l'autre hémisphère. Or, le mouvement de rotation des éléments étant un seul et le même dans chaque partie de la terre, je pense qu'il ne faut ni s'opposer ni s'associer à ceux qui s'affrontent sur ce sujet pour savoir si c'est ce monde-ci ou bien le monde souterrain qui a été attribué aux âmes délivrées de leur corps. Tant que cette opposition ne trouble pas la doctrine fondamentale sur l'existence des âmes après la vie charnelle, notre discours ne participera à aucune polémique à ce sujet, car nous savons bien que la localisation en un lieu est réservée aux corps. L'âme, incorporelle, n'a pas, par sa nature, à être enfermée dans des lieux[54].

Objection tirée de l'Écriture

54. – Mais, dis-je, que faire si mon contradicteur mentionne l'Apôtre qui déclare que toute la création douée de raison, lors

53. Macrine fait ici un exposé de la théorie de Ptolémée sur la sphéricité de l'univers et la rotondité de la terre qui en occupe le milieu (théorie qui met à mal une conception d'un lieu « en-dessous » de la terre). Ce n'est pas la première fois que Grégoire fait montre de ses connaissances en astronomie et en cosmologie. Sur ce passage, cf. J. Daniélou, *L'être et le temps...*, p. 209-210.

54. Macrine, et Grégoire à travers elle, renvoient dos à dos les théories qui s'affrontent sur la localisation du séjour des morts, soit en un lieu souterrain (théorie classique), soit en un lieu aérien (théorie tenant compte de la rotondité de la terre). Il n'y a pas à se disputer sur la localisation des âmes après la mort, puisque les âmes ne sont pas sujettes à localisation. Sur la non-localisation de l'âme en un organe précis du corps, cf. *La création de l'homme*, 12.

du rétablissement de l'univers, regardera vers celui qui préside à cet univers, dans un passage où il évoque des lieux souterrains ? Il dit, dans sa lettre aux Philippiens : « Tout genou pliera devant lui, dans les cieux, sur la terre et dans les lieux souterrains » (cf. Ph 2,10).

– Nous persisterons dans cette doctrine, dit ma pédagogue, même si nous les entendons citer ce passage. Nous sommes d'accord avec notre contradicteur en ce qui concerne la survie de l'âme, et nous ne le querellerons pas, comme nous l'avons déjà dit, à propos de sa localisation.

Que veut dire l'Apôtre, s'il ne parle pas d'un lieu de l'Hadès ?

– Que répondre alors, demandai-je, à ceux qui cherchent à comprendre la pensée de l'Apôtre dans cette parole[55], si tu écartes le sens de localisation spatiale ?

55. – Il ne me semble pas, me répondit-elle, que le divin Apôtre ait distingué l'essence spirituelle en des termes de localisation, appelant tel endroit céleste, tel autre terrestre, tel autre enfin souterrain. Mais puisqu'il existe trois états de la nature raisonnable – l'un doté dès le début de la vie incorporelle, que nous appelons angélique, le deuxième étant mêlé à la chair, que nous appelons humain, le troisième étant libéré de la chair par la mort – je pense, en ce qui concerne les âmes, que le divin Apôtre, en les considérant dans la profondeur de sa sagesse, a voulu signifier l'accord à venir de toute la nature raisonnable dans le bien. Il désigne par les cieux l'élément angélique et incorporel, par la terre celui qui est lié au corps, et par la région souterraine l'élément déjà séparé de ce corps ; ou alors on peut envisager [pour ce terme], outre les natures que j'ai dites, une autre nature raisonnable (que l'on parle à son propos de démons, d'esprits ou d'autres, nous ne disputerons pas).

56. Car nous croyons, par l'opinion commune et par la tradition des Écritures, qu'il existe une nature en dehors de ces états corporels, opposée au bien, nuisible à l'existence humaine ; elle s'est volontairement éloignée de la meilleure voie et, renonçant au bien, a établi à sa place ce que l'on considère comme son contraire. Cette nature, dit-on, l'Apôtre la compte parmi les

55. Il s'agit de Ph 2, 10.

éléments souterrains. C'est ce qu'il indique dans cette parole : une fois le mal détruit à travers de longues périodes de siècles, il ne restera plus que le bien, et même ces créatures souterraines professeront à l'unisson la foi en la souveraineté du Christ[56].

Puisqu'il en est ainsi, on ne saurait plus nous contraindre à penser, par le mot « souterrains », à la région qui est sous la terre, car l'air se répand pareillement sur toute la terre, de sorte que chaque partie de celle-ci soit enveloppée par cet air.

Retour à l'immortalite de l'âme

57. Après cet exposé de ma pédagogue, j'attendis un peu et déclarai :

– Je ne suis pas encore satisfait dans ma recherche, et mon esprit doute toujours en quelque sorte de ces paroles. Je te demande donc de revenir au même enchaînement logique, en laissant de côté ce sur quoi nous sommes déjà tombés d'accord. Je pense que, par ce que nous avons dit, ceux qui ne sont pas trop obstinés seront amenés facilement à ne pas réduire l'âme à la destruction et au néant après la désagrégation des corps, ni à établir qu'elle ne peut être nulle part dans les êtres, sous prétexte que sa nature n'est pas la même que celle de l'essence des éléments.

En effet, même si la nature spirituelle et immatérielle ne leur correspond pas, cela n'empêche pas sa présence en eux. Cette conception nous est confirmée de deux façons : premièrement parce que maintenant, dans cette vie, l'âme se trouve dans les corps, bien qu'elle soit tout à fait différente d'eux par essence ; deuxièmement parce que ce discours montre que la nature divine, tout en étant absolument autre que l'essence sensible et matérielle, se répand cependant à travers chacun des êtres, et par

56. C'est la première mention, dans ce traité, de la théorie de l'apocatastase, soit ici le retour au bien des damnés, et même des démons, après de longues périodes de siècles. Cette théorie fut condamnée par la suite, en 543, si bien que des auteurs byzantins postérieurs ont estimé que des passages comme celui-ci n'étaient pas d'authentiques textes de Grégoire mais des interpolations hérétiques. Sur ce sujet, cf. entre autres J. Daniélou, *L'être et le temps...*, p. 205-226, « L'apocatastase... » ; G. B. Ladner, « The Philosophical anthropology of St Gregory of Nyssa », *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958, 59-94.

son mélange avec l'univers, elle maintient les êtres dans l'existence ; et ainsi, logiquement, nous ne pouvons penser que l'âme soit extérieure aux êtres, une fois passée, de cette vie qui est visible dans une forme, vers ce qui est sans-forme (*aeidès*).

Mais quoi, dis-je, lorsque les éléments ont reçu, en se mélangeant entre eux, une forme[57] qui est autre chose que [le simple résultat de] leur union, et avec laquelle l'âme possède une familiarité, quand cette forme disparaît aussi, comme il est vraisemblable, avec la désagrégation des corps, à quel signe l'âme se rattachera-t-elle puisqu'il ne restera rien de ce qu'elle connaît ?

La métaphore de la peinture appliquée à l'âme[58]

58. Après quelques instants, elle reprit :

– Laisse-moi imaginer en toute liberté un développement qui serve d'exemple éclairant notre sujet, même si mes propos paraissent invraisemblables. Accepte [d'imaginer] qu'il est possible, en peinture, non seulement de mélanger les couleurs avec leurs opposées, comme on le pratique habituellement pour imiter le modèle, mais encore de distinguer les couleurs appartenant au mélange et de rendre à chacune d'elles sa teinte naturelle.

Prenons donc le blanc et le noir, ou le rouge et l'or, ou encore toute autre couleur que l'on mélange pour imiter le sujet. Si on peut isoler de nouveau une couleur à partir du mélange, et si on parvient à l'isoler de l'autre [couleur], nous dirons que l'artiste reconnaît bel et bien la forme spécifique de la couleur : il n'oublie ni le rouge, ni le noir si, après être devenues d'autres teintes à cause de leur mélange, ces couleurs reviennent à leur teinte naturelle. Ensuite, en se souvenant de la manière dont les différentes couleurs ont été mélangées les unes aux autres, il sait ce qu'il a mélangé pour obtenir telle nuance et comment, une fois effacée une couleur, l'autre peut retrouver son propre éclat. S'il

57. En grec *eidos* : c'est le terme d'Aristote dans sa définition de l'âme comme forme du corps.

58. La comparaison du Dieu créateur avec un artiste, sculpteur ou peintre, est un lieu commun de l'antiquité, repris par la tradition chrétienne. Elle revient avec le thème de l'image et de la ressemblance, Grégoire, Homélie 14 sur *le Cantique des cantiques*, *PDF* 49-50, p. 278. Voir *L'homme, icône de Dieu*, *PDF* 70-71.

lui faut, en les mélangeant, recommencer l'opération, la préparation lui sera plus facile, car déjà élaborée dans le travail précédent.

59. Si donc, dit-elle, l'exemple qui illustre mon propos est approprié, il nous faut examiner à présent le cœur de la question.

Au lieu de peinture, parlons de l'âme. Au lieu de l'art des couleurs, pensons à la nature des éléments. Le mélange des diverses teintes des couleurs et leur rétablissement dans leur essence particulière, que nous avons donné à titre de spéculation, doivent figurer l'assemblage et la séparation des éléments. Nous déclarons, dans notre exemple, que le peintre n'ignore pas la teinte de la couleur, une fois qu'elle est revenue à son propre éclat après avoir été mélangée. Il reconnaît le rouge et le noir, et tout autre coloris produit par tel ou tel mélange avec une autre couleur et ayant servi à la représentation. Il sait comment [cette couleur] était dans le mélange, comment elle est maintenant qu'elle a retrouvé son éclat premier, comment elle sera encore s'il mélange de nouveau, de la même manière, ces couleurs les unes avec les autres.

L'âme garde la mémoire des éléments[59]

Pareillement, nous savons que l'âme connaît la caractéristique naturelle des éléments qui se sont assemblés afin de former le corps auquel elle s'est jointe, même après leur désagrégation. La nature peut bien les éloigner les uns des autres à cause de leurs oppositions intrinsèques, empêchant chacun d'eux de se mélanger avec celui qui lui est contraire, elle n'en sera pas moins en eux tous, attachée à chacun par son pouvoir de reconnaître ce qui lui est propre. Elle y restera jusqu'à ce que, de nouveau, s'opère la réunion des éléments et que soit reformé le corps détruit. C'est proprement la résurrection, et c'est ainsi qu'on l'appelle[60].

59. C'est en fait à ce moment que Grégoire commence à aborder le thème proprement chrétien de la résurrection. Le terme apparaît pour la première fois à la fin de ce paragraphe 59.

60. Grégoire affirme la résurrection de la chair comme reconstitution du même corps matériel constitué des mêmes éléments. Il s'oppose à une conception spiritualiste de la résurrection, soutenue en particulier par Origène, et qui refuse de voir dans les corps ressuscités des corps véritablement matériels. Cf. *Le Christ pascal, PDF* 55.

60. – Tu me sembles, dis-je, avoir excellemment défendu, en passant, la doctrine de la résurrection. Je pense en effet que tes paroles peuvent amener doucement les ennemis de la foi à ne pas considérer comme impossible le nouveau rassemblement des éléments les uns avec les autres et la constitution du même individu.

– Oui, dit ma pédagogue, tu as raison. On peut entendre les objections de ceux qui s'opposent à cette doctrine : puisque les éléments une fois dissous retournent au tout selon leur parenté, comment serait-il possible que ce qui est chaud dans tel individu, après s'être retrouvé mélangé dans le tout, soit de nouveau séparé de ce qui lui est apparenté pour constituer l'homme à recréer. Car, si ce n'est pas exactement ce qui [appartient en] propre [à l'homme qui ressuscite] qui est reconstitué, si l'individu reçoit [des éléments] de même espèce au lieu des siens propres, il deviendra un autre et non le même [homme]. Il ne s'agirait pas là d'une résurrection, mais de la création d'un nouvel homme. Or, s'il faut que le même individu revienne à lui-même, il convient qu'il soit le même en tout, retrouvant sa nature originelle dans toutes les parties de ses éléments.

61. – Donc, dis-je, contre une pareille objection, cette idée de l'âme nous suffirait, à savoir que, même après leur dissolution, l'âme demeure dans les éléments dans lesquels elle a dès le début commencé d'exister. Elle est pareille à un gardien de son propre bien, et, dans le mélange [des éléments] avec ce qui est de même nature [qu'eux[61]], elle ne perd pas de vue ce qui lui est propre, grâce à la subtilité et à la mobilité de son pouvoir spirituel, ne s'égarant aucunement dans les plus petits éléments ; elle s'insinue dans ceux qui lui appartiennent, et qui sont mêlés à d'autres de la même espèce ; elle ne s'affaiblit pas en migrant avec eux lorsqu'ils se répandent de nouveau dans l'univers. Au contraire, elle demeure toujours en eux, quels que soient le lieu et la manière dont la nature les dispose.

Si la puissance qui régit l'univers les appelle, une fois désagrégés, à se réunir à nouveau, alors, comme différents fils qui, accrochés à un même point, suivent tous ensemble et pareillement le mouvement de celui qui les tire, quand les différents éléments seront attirés par la seule puissance de l'âme, aussitôt

61. Après la mort et la désagrégation du corps, chacun de ses éléments retourne se mélanger aux éléments de même nature que lui.

la corde de notre corps sera tressée, grâce à l'âme, chaque élément s'entrelaçant à nouveau avec les autres pour aboutir à la tresse originelle et familière, et enveloppant ce à quoi il était accoutumé.

Le potier et l'argile[62]

62. – Mieux, dit ma pédagogue, voici un exemple qui pourrait joliment s'ajouter à notre réflexion, pour prouver que l'âme est capable de discerner sans grande difficulté les éléments qui lui appartiennent et les autres. Une hypothèse : donnons au potier de l'argile, beaucoup d'argile. Une partie a déjà été travaillée pour créer des récipients, l'autre va l'être. Imaginons que ceux-ci sont tous de forme différente : une jarre, une amphore, une écuelle, un plat ou quelque autre ustensile. Ils n'appartiendraient pas tous au même individu. Mettons un propriétaire par objet. Tant qu'ils sont en bon état, leurs possesseurs les reconnaissent clairement. Brisés, ils seront tout aussi bien retrouvés par leurs propriétaires, d'après les fragments : on saura ce qui vient de la jarre, ou de la coupe. Ensuite, si on les mêle à de l'argile brute, la distinction des éléments travaillés et de cette argile est beaucoup plus facile.

Ainsi, chaque homme est pareil à un vase : un agrégat d'éléments, empruntés à un matériau commun, présentant avec ses congénères une grande différence due à une constitution toute particulière. Lorsque cette dernière périt, l'âme, maîtresse du vase, ne reconnaît pas moins ce qui lui est personnel dans les débris. Elle ne perd de vue son bien propre ni lorsque les fragments sont mélangés, ni si on les mêle à la matière des éléments non encore façonnés. Elle reconnaît toujours son bien, la forme qui était la sienne, et même après la désagrégation, grâce aux marques qui demeurent dans les morceaux, elle ne se trompe pas sur ce qui lui appartient en propre.

63. J'approuvai ses paroles, trouvées à propos et répondant bien à la question posée.

62. L'image du potier plonge ses racines dans l'Ecriture : Is 45, 9 ; Jr 19, 1-15 : allégorie de la cruche brisée ; Si 33, 13. Voir aussi Grégoire, *Homélie pascale* I, 6, *Le Christ pascal*, *PDF* 55, p. 34.

Objection tirée de l'Écriture : Lazare et le riche (cf. Lc 16, 23-25)

– Voilà qui est beau à dire et à croire, repris-je, mais si quelqu'un compare à tes paroles le récit que dans l'Évangile le Seigneur fait de ceux qui sont dans l'Hadès, en prétendant qu'il ne correspond pas à nos considérations, comment faut-il nous préparer à répondre ?

64. – Le texte, répondit-elle, propose des termes particulièrement matériels. Il présente toutefois bien des points qui permettent aux auditeurs perspicaces de se livrer à une étude plus subtile. Le passage où un grand abîme sépare le mal et le bien, où l'homme affligé réclame une goutte au bout d'un doigt, où le sein du patriarche a été donné comme lieu de repos à qui a souffert en cette vie, après qu'il eut été dit qu'ils étaient morts et ensevelis, ce passage éloigne sensiblement du sens premier l'auditeur intelligent.

En effet, quels yeux peut lever le riche dans l'Hadès, quand il a mis au tombeau les yeux de son corps ? Quelle flamme l'incorporel peut-il sentir ? Quelle langue veut-il voir rafraîchir par cette goutte, quand il n'a plus de langue corporelle ? Quel est ce doigt qui lui apporte la goutte d'eau ? Quel est ce sein du repos ? Puisque les corps sont ensevelis et que l'âme les a quittés, et qu'elle n'est pas divisée en parties, il serait difficile que le fil du récit, pris au sens premier, fût véridique, à moins de soumettre chaque point à une interprétation appropriée. Ainsi, l'abîme qui empêche la réunion de ceux qui sont séparés, ne sera-t-il pas compris comme signifiant une fissure terrestre, car qu'est-ce qui interdirait à l'incorporel et au spirituel de survoler cet abîme, si grand fût-il ? La nature spirituelle est partout où elle veut à la fois.

– Que seront donc, repris-je, le feu, l'abîme, tout ce que nous avons mentionné, si ce n'est pas ce qui est dit ?

65. – Je trouve, répondit-elle, que chacun de ces points, dans l'Évangile, indique certains enseignements répondant aux questions que l'on se pose au sujet de l'âme. Le patriarche avait dit auparavant, au riche : « Tu as reçu dans ta vie charnelle ta part de bonheur » et il avait dit pareillement du mendiant : « Celui-ci a reçu durant sa vie la charge de participer aux malheurs » (cf. Lc 16, 25). Ensuite, il en arrive à l'abîme qui les sépare l'un de l'autre et il semble par là, dans ses propos, donner une grande leçon.

Origine du mal et de la mort[63]

La voici, selon moi : au début, la vie des hommes était uniforme. J'appelle uniforme la vie qui se manifeste dans le bien seul, sans mélange avec le mal. Cette conception est confirmée par la première loi de Dieu, celle qui a permis à l'homme de jouir sans limites de tous les biens du paradis, ne l'écartant que de celui-là seul en qui la nature était un mélange d'éléments contraires, le mal y étant mêlé au bien ; cette loi faisait de la mort le salaire de celui qui la transgresserait.

Or l'homme, de lui-même, dans un mouvement de sa liberté, abandonna la part exempte de mal et s'appropria la vie mêlée de bien et de mal. La providence divine n'a alors pas hésité à corriger notre volonté défaillante[64]. Comme la mort, prévue pour ce cas, s'appliquait nécessairement à ceux qui avaient transgressé la loi, [la Providence] a partagé l'existence humaine en deux : cette vie charnelle, et après, une vie désincarnée. Elle ne leur attribua pas la même durée, mais limita l'une dans une période très brève et rendit l'autre éternelle. Elle donna alors, dans son amour de l'humanité, la faculté d'avoir, quand on le souhaite, l'une ou l'autre part (je veux dire le bien ou le mal) : soit dans cette vie brève et mortelle, soit dans ces siècles sans fin et que l'infinité seule limite[65].

Les divers choix des hommes

66. Les mots bien et mal sont toutefois ambigus, et ils prennent tous deux un double sens (j'entends un spirituel et un sensible). Certains rangent dans le bien tout ce qui paraît agréable aux sens. D'autres croient que seul ce que l'on contemple est le bien et qu'il est ainsi désigné. Ceux dont le raisonnement est limité et incapable de discerner le bien, dans leur gloutonnerie, épuisent déjà en leur vie charnelle la part de bien attribuée à leur nature, et n'ont plus de réserves pour la vie d'après. Au contraire, ceux qui conduisent leur existence en s'appuyant sur un calcul

63. Sur ce thème, cf. *Dieu et le mal, PDF* 69.
64. En grec *aboulia*, manque de volonté. Le choix du mal, opéré librement par l'homme, témoigne de la défaillance de sa volonté. Sur la liberté comme source du mal, cf. *Dieu et le mal, PDF* 69.
65. Cette éternité du malheur va à l'encontre de la disparition du mal que Grégoire exposait un peu plus haut.

pertinent et sage endurent, certes, dans cette vie brève, les souffrances qui affligent les sens, mais gardent le bien en réserve pour le temps futur, de façon à faire durer la meilleure part à la mesure de la vie éternelle.

Le grand abîme

67. Voilà donc, à mon avis en tout cas, l'abîme, qui est dû non pas à la béance de la terre, mais au choix opéré durant la vie entre des voies opposées. Celui qui a une fois préféré l'agréable en cette vie-ci et qui ne corrige pas l'erreur de sa volonté par sa pénitence, se ferme ensuite lui-même l'accès au pays des biens. Il creuse contre lui cette interdiction incontournable, comme une espèce de gouffre béant et infranchissable.

Le sein d'Abraham

C'est pourquoi je crois aussi que l'appellation « sein d'Abraham[66] » (cf. Lc 16, 22) désigne le bon état de l'âme, où, selon l'Écriture, se repose l'athlète de la persévérance. [Le récit biblique] rapporte que ce patriarche fut le premier de tous les hommes nés avant lui à avoir échangé les jouissances du présent contre l'espérance des biens futurs (cf. Gn 12, 1-4 ; He 11, 8-10). Il s'est dépouillé de tout ce qui faisait sa vie jusqu'alors, vécut en terre étrangère, et à travers les vexations d'ici-bas, il s'acheminait vers l'heureux sort espéré. Comme nous appelons sein[67], par analogie, la sinuosité de la côte maritime, le texte, par le mot sein, me paraît signifier l'exposition de ces biens immenses. Dans ce sein, tous ceux qui ont traversé cette présente vie avec vertu, lorsqu'ils s'éloignent d'ici-bas, font mouiller leur âme dans ce bon golfe comme en un port sans vagues. Pour tous les autres, la privation de leurs prétendus biens devient flamme qui consume leur âme. Celle-ci implore, pour se consoler, une goutte de la mer des biens dans laquelle baignent les saints, et elle ne la trouve pas.

66. Sur l'utilisation de cette image biblique, largement développée dans les liturgies anciennes et l'iconographie, voir l'article « Sein d'Abraham » dans le *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*.
67. La polysémie du mot grec *kolpos* ne se retrouve pas en français.

Les éléments du corps

68. Et la langue, l'œil, le doigt, tout ce qu'on peut désigner comme appartenant au corps, considère-les, dans ce dialogue entre des êtres sans corps, et tu reconnaîtras qu'ils s'accordent avec le discours que nous venons de tenir sur l'âme, si tu fais bien attention au sens des mots.

Comme c'est la réunion des éléments qui, pour tout le corps, constitue son essence, il est logique, de même, que les parties qui se trouvent dans le corps réalisent la plénitude de leur nature selon la même cause. Si donc l'âme est présente dans les éléments qui proviennent du corps et se retrouvent mêlés au tout, non seulement elle reconnaîtra l'ensemble des éléments qui se sont rassemblés pour former tout le corps composé, et elle sera en eux, mais elle n'ignorera pas non plus la constitution particulière de chacune des parties. Elle saura quelles particules tirées des éléments ont permis l'élaboration de nos membres. Il est ainsi tout à fait plausible que l'âme, qui est dans l'ensemble des éléments, soit aussi en chacun d'eux en particulier. Et il ne sera pas invraisemblable de considérer de cette manière les éléments, dans lesquels existe en puissance chaque membre du corps, et de supposer que l'Écriture dit qu'un doigt est attaché à l'âme, ainsi qu'un œil, une langue et tout autre organe, après la dissolution du corps composé.

Si chacun de ces points éloigne l'esprit d'une interprétation corporelle de ce texte, il est logique, je pense, que l'Hadès aussi, mentionné à l'instant, ne soit pas considéré comme un lieu qui porterait ce nom, mais comme une espèce d'état de vie invisible et incorporel, dans lequel vit l'âme, comme nous l'apprend l'Écriture.

Enseignement moral de la parabole

69. Mieux, le passage du riche et du mendiant nous révèle également une autre doctrine, tout à fait en rapport avec notre question.

Dans ce texte, l'homme soumis aux passions et tourné vers la chair, après avoir découvert le caractère inévitable de son propre malheur, s'inquiète de ceux qui, sur terre, lui étaient apparentés, et, comme Abraham lui a dit que ceux qui vivent dans la chair ne sont pas livrés à eux-mêmes, mais que l'enseignement de la Loi et des prophètes leur est largement dispensé, le riche continue à

prier pour qu'ils finissent par croire, contre toute attente, à la nouvelle annoncée par un mort revenu à la vie (cf. Lc 16, 27-31).

– Quelle est donc ici la doctrine ? demandai-je.

– L'âme de Lazare, dit-elle, s'occupe du présent sans se retourner vers le passé, mais le riche, même après sa mort, est collé à la vie charnelle comme par de la glu[68] : il ne s'est pas dévêtu complètement de cette vie même après avoir cessé de vivre, la chair et le sang le préoccupent encore (quand il demande que ses parents soient à l'abri des maux, il montre clairement qu'il ne s'est pas encore libéré de la passion pour la chair).

Nécessité du détachement dès cette vie

70. Dans ce récit, dit-elle, nous pensons que le Seigneur enseigne que ceux qui vivent dans la chair doivent le plus possible, par une vie vertueuse, se séparer et s'affranchir de cet état corporel, afin que nous n'ayons plus besoin, après le trépas, d'une autre mort qui délivre les restes de la colle qu'est la vie charnelle, mais qu'au contraire, comme si les liens qui enserrent l'âme étaient rompus, la course vers le bien se fasse légère pour elle, sans frein, aucune affection corporelle ne l'attirant à elle.

71. Car, si quelqu'un est devenu tout entier chair en sa pensée, et qu'il oriente tout mouvement et toute action de l'âme vers les volontés de cette chair, alors, même une fois désincarné, il ne se libère pas des passions corporelles. Ceux qui ont longtemps vécu dans des endroits fétides, même s'ils déménagent pour trouver un air sain, ne se défont pas de cette mauvaise odeur dont ils se sont imprégnés en demeurant trop longtemps en cette fétidité. Pareillement, même après le passage vers la vie sublime et éthérée, il est impossible que les hommes aimant la chair n'entraînent absolument pas avec eux une part de la mauvaise odeur de cette chair. De là vient que la douleur leur pèse plus, car l'âme, après un tel mode de vie, est devenue plus matérielle.

Les revenants

Il semble d'ailleurs que les propos de certains fassent écho à cette conception : on verrait, dit-on, près des tombeaux, des

68. Sur l'emploi par Grégoire de métaphores néoplatoniciennes relevant du champ sémantique de l'attachement, cf. P. Courcelle, « La colle... ».

images fantomatiques de trépassés. S'il en est réellement ainsi, c'est la preuve que l'attachement de l'âme à la vie charnelle est en vérité excessif, au point que, même après sa sortie de la chair, elle ne souhaite pas s'envoler librement ni ne consent au passage complet du formel à l'informe. Elle veut demeurer dans sa forme visible après la désagrégation de cette forme et, alors qu'elle l'a déjà quittée, elle souhaite errer, avec ses regrets, dans les lieux de la matière, vers lesquels elle se tourne[69].

Récapitulons

72. Après quelques instants, et reprenant le sens de ses propos, je déclarai :

– Je crois voir dans tes paroles une espèce de contradiction, qui se dresse contre notre précédent examen des passions. C'est à partir de notre parenté avec les animaux que l'on a considéré que de tels mouvements de l'âme nous affectent, à savoir tous ceux déjà cités et énumérés dans ton exposé : la colère et la crainte, le désir et le plaisir, et les autres semblables. Or il a été dit aussi que le bon usage de ces mouvements constituait la vertu et que le mal naissait d'un usage dépravé. Ton discours a ajouté que chacun de ces mouvements contribue à la vie vertueuse, et surtout que le désir nous élève vers Dieu, comme attirés vers lui par une chaîne, de bas en haut. Il me semble alors, dis-je, que ces paroles s'opposent d'une certaine manière, relativement au but que nous nous sommes fixé.

Le désir de l'âme n'a qu'une utilité provisoire

– Que veux-tu dire ainsi ? demanda-t-elle.

– Si tout mouvement irrationnel, repris-je, est éteint en nous après la purification, le principe de désir n'existera plus non plus. Or, en son absence, le désir du bien ne saurait exister non plus, car aucun mouvement ne persistera en l'âme pour l'éveiller au désir du bien.

69. Tout ce passage est d'inspiration platonicienne : cf. Platon, *Phédon*, 81 cd. Le thème des revenants est abondamment repris par les néoplatoniciens (et par le philosophe chrétien Jean Philopon dans son commentaire de jeunesse sur le *De anima* d'Aristote), bien que Plotin lui-même le rejette. Sur tout ce passage et sur l'influence des représentations païennes sur l'eschatologie chrétienne, cf. J. Daniélou, *L'être et le temps...*, p. 207-208.

73. – A cela nous répondrons, dit-elle, que la faculté de contempler et de discerner caractérise l'âme semblable à Dieu, car, grâce à cette faculté, nous saisissons le divin. Si donc, par le souci qu'elle manifeste maintenant, ou bien par la purification qui suit cette vie, notre âme se libère des liens établis avec les impulsions irrationnelles, rien ne la gênera dans sa contemplation du beau. Car le beau est, par nature, capable d'attirer à lui tout ce qui se tourne vers lui. Si donc l'âme est pure de tout mal, elle sera entièrement dans le beau. Or ce dernier, dans sa propre nature, est le divin, auquel, grâce à sa pureté, elle s'attachera, unie à ce qui lui est apparenté[70].

S'il en est ainsi, le mouvement de désir qui nous conduira vers le beau sera inutile. En effet, celui qui vit dans les ténèbres désirera la lumière. S'il se trouve en pleine lumière, il ne la désirera plus, mais en profitera. La capacité de jouir rend alors le désir inutile, caduc. L'âme n'éprouvera aucune difficulté, de la sorte, pour participer au bien, si elle s'est libérée de tels mouvements ; elle est revenue vers elle-même, sachant précisément ce qu'elle est par nature et, comme en un miroir et une image[71], distinguant à travers sa propre beauté la beauté originelle. Car on peut dire ici que sa ressemblance avec la divinité est exacte ; notre âme imite en quelque sorte la nature transcendante (en effet [c'est une imitation car] la nature supérieure à toute pensée, située à une hauteur bien éloignée de ce qui s'observe en nous, parcourt son existence d'une certaine manière, différente de notre façon d'exister).

L'espérance et le souvenir

74. Nous, humains, à cause du mouvement continu et total de notre nature, nous sommes entraînés selon l'orientation de notre choix, et ainsi notre âme n'est pas dans la même disposition selon qu'elle regarde devant elle, si on peut dire, ou derrière elle. L'espérance dirige le mouvement vers l'avant, le souvenir succède au mouvement qui conduit à l'espérance. Si alors l'espérance amène l'âme vers le beau par nature, le mouvement de la volonté libre laisse une trace éclatante dans le souvenir. Si, au contraire, on est trompé sur le bien, si l'espérance a abusé l'âme

70. Cf. Balthasar, *Présence...*, p. 32-36.
71. Cf. *Homélie sur les béatitudes*, 6, 4 dans *Les béatitudes*, *PDF* 10, p. 83.

par un semblant de beauté, le souvenir qui naît ensuite devient honte. Et c'est ainsi que cette guerre intestine s'installe dans l'âme : le souvenir combat l'espérance en l'accusant d'avoir mal guidé son choix. Le sentiment de honte indique bien un tel état d'esprit, lorsque l'âme est mordue par ce qui est survenu, qu'elle s'en prend, comme fouettée par le remords, à son élan insensé et qu'elle appelle l'oubli pour l'aider à lutter contre sa douleur.

Or notre nature, parce qu'elle est pauvre en beauté, se porte toujours vers ce qui lui manque ; et l'élan vers ce qui fait défaut est le principe de désir de notre nature, soit que son absence de discernement la prive de ce qui est vraiment, soit qu'elle trouve par lui ce qui lui convient[72].

Dieu ne connaît ni espérance ni souvenir : il est plénitude

75. Quant à la nature qui dépasse toute bonne pensée et qui domine toute puissance, elle possède tout ce que nous imaginons à propos du bien. Elle-même est la plénitude des biens. Elle n'est pas dans le beau comme si elle prenait part à ce beau, mais elle est la nature du beau, tout ce que notre esprit considère comme essence du beau. Elle ignore en elle tout mouvement d'espérance. Car celle-ci n'a égard qu'à ce qui manque. « Ce que l'on possède, dit l'Apôtre, comment peut-on l'espérer ? » (Cf. Rm 8, 24) Elle n'a pas besoin non plus d'avoir recours au souvenir pour connaître les choses : comment rappeler à sa mémoire ce que l'on a sous les yeux ?

Puisque donc la nature divine est au-delà de tout bien et que le bien s'accorde parfaitement au bien, il lui suffit de se considérer elle-même pour vouloir ce qu'elle a et avoir ce qu'elle veut. Elle ne reçoit en elle rien d'étranger. Or, rien ne lui est extérieur, excepté le mal seul, qui, même si c'est paradoxal, a son être dans le non-être. En effet la genèse du mal n'est rien d'autre que la privation de ce qui est ; et ce qui est vraiment, c'est la nature du bien. Ce qui n'est pas dans l'être se trouve ainsi tout entier dans le non-être[73].

76. Quand l'âme, séparée de tous les mouvements contraires de la nature, devient semblable à Dieu et que, le désir dominé, elle a atteint ce vers quoi l'excitait jusqu'alors ce désir, elle ne laisse le champ libre ni à l'espérance ni au souvenir. Elle tient ce qu'elle espérait et, tout occupée à jouir de ces biens, elle chasse le souvenir de sa pensée. Elle imite ainsi la vie supérieure, recevant sa forme des caractères de la nature divine, de telle sorte que les autres ont disparu en elle, à l'exception de la faculté d'aimer, naturellement attachée au beau.

L'amour, terme et cessation de tout désir

L'amour est effectivement l'état intérieur tourné vers ce à quoi on est attaché. Quand l'âme, devenue simple, uniforme et exactement semblable à Dieu, trouve ce bien véritablement simple et immatériel, qui seul est réellement aimable et désirable, elle se joint à lui et se mêle à lui, par le mouvement et l'activité de l'amour. Elle se forme à l'image de ce qu'elle étreint et découvre sans cesse ; sa similitude avec le bien lui confère la nature de ce à quoi elle participe et, comme le désir n'existe plus en cet état, car celui-ci ne manque d'aucun bien, il serait logique que l'âme aussi, parvenue à cet état de plénitude, rejette le mouvement et le sentiment du désir, qui n'existe que lorsque fait défaut le bien convoité.

77. L'Apôtre divin lui-même nous a enseigné une telle doctrine, lorsqu'il a annoncé une espèce de cessation, de terme de tout le soin que nous marquons maintenant pour trouver le meilleur. Pour l'amour seulement, il n'a pas vu de fin : « En effet les prophéties, dit-il, disparaîtront, les connaissances cesseront ; mais l'amour jamais ne cesse » (1 Co 13, 8), ce qui revient à dire qu'il existe toujours de la même manière. D'autre part, quand il déclare que la foi et l'espérance demeurent en même temps que l'amour, il place, encore une fois, l'amour au-dessus d'elles (cf. 1 Co 13, 13), à juste titre, car l'espérance agit tant que la jouissance des biens espérés n'est pas là, et la foi, pareillement, nous soutient dans l'incertitude des biens espérés. C'est ainsi qu'il l'a définie en disant : « La foi est la garantie de ce que l'on espère » (He 11, 1[74]). Or, lorsqu'est arrivé l'objet de son espoir, tous les

72. Cf. Balthasar, *Présence...*, p. 67-80.
73. Sur la non-existence du mal, ou le mal comme privation du bien, cf. *Dieu et le mal*, *PDF* 69, *passim*.

74. Grégoire accepte sans la critiquer l'attribution à Paul de la lettre aux Hébreux. Sur les doutes à propos de cette attribution dès l'Antiquité, cf. Rufin et Fortunat, *Le Credo des Apôtres*, *PDF* 68, p. 75, n. 97.

sentiments cessent, sauf l'amour, qui ne trouve rien pour lui succéder. C'est pourquoi il est la première de toutes les vertus, le premier des commandements de la Loi.

L'amour ne peut connaître la satiété

Si donc l'âme parvient à ce terme, elle ne manquera de rien d'autre, car elle aura atteint à la plénitude des êtres, et elle seule semble garder en elle la figure de la béatitude divine. Car la vie de la nature supérieure est amour, puisque le beau est tout amour pour ceux qui le connaissent, et que la divinité le connaît ; la connaissance devient donc amour, quand ce qui est connu est beau par nature.

La satiété insolente ne touche pas au vrai beau, et comme elle ne peut mettre un terme à l'amour du beau, la vie divine sera toujours mue par l'amour, elle qui est belle par nature et qui aime naturellement le beau ; l'activité de son amour est sans limites, puisqu'on ne conçoit aucun terme non plus pour le beau, qui fasse que l'amour puisse s'achever avec la fin du beau. Car celui-ci n'est borné que par son contraire. Celui dont la nature est incapable de recevoir le mal se dirigera vers le bien illimité et infini[75].

L'âme, parente de Dieu, est attirée par lui

78. Toute nature peut accueillir ce qui lui est apparenté et, en quelque sorte, l'humain est apparenté à Dieu, car il porte en lui l'imitation du modèle primitif[76] : donc l'âme est nécessairement attirée vers le divin et ce qui lui est apparenté. Il faut en effet que soit complètement et parfaitement gardé pour Dieu ce qui lui appartient. Si l'âme est légère et dégagée de tout composé, si le poids du corps ne l'accable pas, elle s'avancera avec plaisir vers celui qui l'appelle.

75. On retrouve ici les thèmes de la mystique de Grégoire, tels qu'ils sont exposés dans les *Homélies sur le Cantique des cantiques*, *PDF* 49-50.

76. La parenté de l'âme avec Dieu (idée que l'on trouve chez Platon) est ici reliée à sa création à l'image de Dieu. Voir *L'homme, icône de Dieu*, *PDF* 70-71.

La purification de l'âme : image des corps incarcérés[77]

79. Voyons le cas, au contraire, où les clous de la soumission aux passions la maintiennent dans l'état matériel. Elle souffre alors à la manière des corps entassés dans les ruines lorsque se produisent des séismes ; supposons par exemple que ces corps non seulement sont écrasés par les décombres, mais encore qu'ils sont percés de clous ou de morceaux de bois qui se trouvent dans ces ruines ; le sort réservé sans doute à ces corps ainsi placés, lorsque leurs proches les tirent de là pour leur donner des funérailles (ils seront tout lacérés, déchirés, leur état sera des plus atroces, car les décombres et les clous les écorcheront quand on s'efforcera de les tirer), ce sort me paraît être à peu près celui de l'âme lorsque la puissance divine, dans son amour du genre humain, retire ce qui lui est propre des ruines de la matière dénuée de raison. Ce n'est pas par haine des hommes, ni afin de les punir pour leur mauvaise vie que, je crois, Dieu provoque ces situations douloureuses pour les pécheurs, ce Dieu qui réclame et attire à lui tout ce qui vient au monde pour lui. Mais c'est pour le bien qu'il attire l'âme à lui, lui la source de toute félicité, et ce que l'on tire ressent nécessairement une douleur.

L'or purifié par les fondeurs

80. Ceux qui enlèvent par le feu la matière mêlée à l'or, font non seulement fondre par ce feu la partie sans valeur, mais encore ils ne peuvent éviter de faire fondre le matériau pur en même temps que le mauvais. Cependant, une fois ce dernier consumé, l'autre demeure. De la même façon, puisque le feu purificateur brûle le mal, il est nécessaire que l'âme, qui a été unie au mal, subisse aussi le feu, jusqu'à la destruction dans les flammes de tout élément faux, matériel, trompeur disséminé en elle[78].

La corde enduite de boue

81. Imaginons encore que l'on enduise une corde d'une couche assez épaisse de boue, que l'on fasse passer ensuite le bout de

77. Grégoire va multiplier les images pour décrire la purification nécessaire de l'âme après la mort : les corps que l'on désincarcère, l'or purifié par les fondeurs, la corde dont on racle la boue .. Son but principal est de montrer que cette purification n'est pas un châtiment mais une marque de la miséricorde de Dieu

78. L'image se trouve dans la *Catéchèse de la foi*, 26, 35, *PDF* 6.

cette corde par un petit trou et que l'on tire en force la corde de l'extérieur vers l'intérieur. Obligatoirement, la corde va suivre ce mouvement de traction et la boue qui la recouvrait, à cause de ce mouvement brutal, va demeurer à l'extérieur du trou, raclée et tombée de la corde. C'est pourquoi la corde ne passe pas facilement par l'ouverture et subit une tension forcée du fait de cette traction. Je crois discerner à peu près le même processus à propos de l'âme prise dans les passions matérielles et terrestres : elle souffre, elle est tendue, car Dieu tire à lui ce qui lui est propre, alors que ce qui lui est étranger, pour s'être en quelque sorte développé avec elle, est violemment raclé, ce qui provoque pour l'âme des douleurs vives et insupportables.

Dieu n'inflige pas la souffrance, il purifie l'âme

82. – Donc, dis-je, ce n'est pas le jugement divin, à ce qu'il paraît d'après ce qui précède, qui châtie les pécheurs, mais, comme l'a montré ton exposé, il n'agit qu'en séparant le bien du mal, et il ne tire violemment que pour faire prendre part à la béatitude. Et c'est la déchirure de ces liens qui fait souffrir l'élément arraché.

– Telle est aussi mon opinion, reprit ma pédagogue. La douleur est à la mesure de la quantité de mal présente en chacun. Il n'est pas normal en effet que l'homme qui est resté très longtemps dans les péchés interdits et celui qui s'est laissé aller à de légères fautes subissent le même supplice lors de la purification de leur mauvaise conduite. Cette flamme douloureuse brûlera plus ou moins, selon la quantité du matériau, tant que durera le combustible. Celui donc sur qui pèse un lourd fardeau de matière doit subir une flamme abondante et plus durable, qui le consume. Celui en qui la matière combustible brûle moins longtemps voit la violence et la douleur de son châtiment diminuer en proportion. Il faut que, de toute manière, le mal soit complètement éradiqué de l'être et que, comme nous l'avons dit plus haut, ce qui n'est pas dans l'être n'existe absolument pas : puisque le mal n'existe pas par nature en dehors d'un choix, et comme tout choix sera alors en Dieu, le mal s'acheminera vers sa destruction totale, ne trouvant plus rien pour le recevoir[79].

83. – Mais à quoi bon cette belle espérance, demandai-je, pour celui qui songe combien il est dur d'endurer un supplice même

79. Le mal doit disparaître totalement, par une purification progressive et menée jusqu'à son terme. On retrouve la théorie de l'apocatastase.

durant un an seulement, si cette douleur insupportable doit durer indéfiniment ? Que peut espérer pour l'avenir, pour se consoler, celui dont le châtiment est infini ?

La dette à payer

– Aussi faut-il prévoir, répondit ma pédagogue, ou bien de garder son âme complètement pure et sans mélange avec les taches du mal, ou bien, si cela est tout à fait impossible à cause du caractère passionné de notre âme, de faire en sorte que les échecs dans la vertu soient les plus modérés et corrigibles possible. L'enseignement des évangiles mentionne un débiteur de dix mille talents (cf. Mt 18, 24), un de cinq cents deniers et un de cinquante (cf. Lc 7, 41), enfin un d'un quart d'as, la plus petite des monnaies (cf. Mt 5, 26). Le juste jugement de Dieu s'applique à tout, adaptant au poids de la dette l'obligation du remboursement, sans négliger même les plus petites sommes.

84. Et l'Évangile dit que le remboursement des dettes ne se fait pas par le versement d'une somme d'argent, mais que le débiteur est livré au bourreau jusqu'à ce que, est-il dit, il ait rendu tout ce qu'il doit (cf. Mt 18, 34). Cela signifie qu'il paie, obligatoirement, par la torture, la dette qu'il a contractée, cette dette de la participation aux douleurs, dont il est devenu débiteur durant sa vie, car il a choisi, dans son irréflexion, le plaisir sans mélange et non contrarié. Et il paiera ainsi jusqu'à ce qu'il ait déposé tout ce qui ne lui appartient pas, à savoir le péché, qu'il se soit défait de la honte des dettes et qu'il vive alors entouré de liberté et de confiance.

Recouvrer la liberté perdue

85. La liberté est la ressemblance avec ce qui est sans maître, ce qui se régit par soi-même. C'est cette liberté que Dieu nous a donnée au début, et que la honte des dettes a ternie. Toute liberté est une par nature et ne convient qu'à elle-même. Logiquement donc, tout ce qui est libre sera adapté à son semblable ; or la vertu est sans maître. Donc tout ce qui est libre sera vertueux, puisque la liberté ignore tout maître[80].

80. Thèse permanente en théologie grecque, depuis Irénée, fondamentale dans la pensée de Grégoire : cf. Homélies 4 et 12 sur le *Cantique des cantiques*, *PDF* 49-50, p. 94 et 242. Voir A.-G. Hamman, *L'homme, image de Dieu*, Paris, 1987, p. 69-71 ; 215-217 ... 222 ; 225.

De fait, la nature divine est la source de toute la vertu. En elle se trouveront alors ceux qui se seront débarrassés du mal, afin que, comme le dit l'Apôtre, Dieu soit tout en tous (cf. 1 Co 15, 28). Cette parole me paraît confirmer clairement la pensée examinée plus haut, là où il est dit que Dieu est tout et en tous.

Dans la béatitude, Dieu nous tiendra lieu de tout

La présente vie se traduit en nous de bien des manières différentes. Nombreux sont les domaines auxquels nous prenons part, comme le temps, l'air, l'espace, la nourriture, la boisson, les vêtements, le soleil, la lumière, et bien d'autres éléments relatifs aux besoins vitaux, dont aucun n'est Dieu. Or la béatitude attendue ne manque de rien de tout cela, et la nature divine sera tout pour nous et tiendra lieu de tout, se répartissant avec justesse selon les besoins de cette existence-là. Les paroles divines nous éclairent ici : Dieu est un lieu pour ceux qui le méritent, il est maison (cf. Ap 21, 22), vêtement (cf. Gal 3, 27), nourriture et boisson (cf. Jn 6,55), lumière (cf. Jn 1, 4 ; Ap 21, 23 ; 22, 5), richesse, royauté, toute idée et nom de ce qui nous permet de vivre bien. Et celui qui devient tout est aussi en tous (cf. Col 3, 11). Sur ce point, il me semble que la Parole enseigne la disparition complète du mal. Si en effet Dieu doit se trouver en tous les êtres, le mal évidemment ne sera pas en eux. Si on supposait l'existence simultanée du mal, comment continuer à croire que Dieu est en tous ? Le mot « tous » ne se comprend plus vraiment si le mal ne disparaît qu'en partie. Celui qui sera en tous les êtres ne sera pas en ce qui n'existe pas[81].

L'âme a été créée pour s'ouvrir à des biens infinis

86. – Que faut-il donc dire, demandai-je, à ceux qui ne sont guère courageux dans le malheur ?

81. Encore une allusion explicite à l'apocatastase comme disparition complète du mal. Cf. Origène, *Des principes*, II, 3, 5. J. Terrieux souligne que tout ce passage s'inspire des deux derniers chapitres de l'Apocalypse. La même idée de la disparition totale du mal, fondée sur le même passage de Col 3, 11, est développée par Grégoire dans son traité *Sur la parole « Alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis »*, dans *Le Christ pascal*, PDF 55, p. 118-119).

– Disons-leur ceci, reprit ma pédagogue : C'est en vain, vous autres, que vous vous indignez et que vous vous irritez de l'enchaînement de vos difficultés. Vous ignorez à quoi tendent tous les événements particuliers de l'univers. Il faut en effet que tout s'accorde à la nature divine, selon un ordre et une logique propres à la sagesse avisée de notre maître[82]. Si la nature raisonnable est venue au monde, c'est pour que la richesse des biens divins ne reste pas improductive. La sagesse qui a organisé l'univers a préparé des espèces de vases, de réceptacles dotés de volonté, qui sont les âmes, pour que les biens trouvent une place capable de les recevoir, une place qui s'agrandisse à la mesure de ce que l'on continue à y verser.

Telle est la participation au bien divin : elle rend plus grand, apte à recevoir davantage, celui en qui elle se manifeste. Elle est reçue, par celui en qui elle vient, comme une puissance et une grandeur plus importantes, de sorte que l'on se développe toujours, sans cesser de croître, quand on s'en nourrit. Comme la source des biens est intarissable, la nature de celui qui y participe, ne recevant aucun élément qui ne soit nutritif ou utile, s'accroît de tout ce qui coule vers elle. Elle devient alors plus apte à attirer le bien et, en même temps, plus vaste pour l'accueillir, ces deux qualités se développant ensemble : sa capacité à être nourrie devient plus grande de par l'abondance des biens, et l'apport de nourriture grandit en proportion de cette capacité plus grande. Il est donc vraisemblable que ceux dont le développement ne rencontre pas de limite atteindront à une telle grandeur[83].

82. J. Daniélou, *L'être et le temps*..., p. 46-47, fait remarquer que tout en utilisant des catégories stoïciennes, Grégoire les transforme pour changer le destin aveugle des stoïciens en dessein de la sagesse divine. Le mot que nous traduisons par « enchaînement » est le grec *heirmos*, de la même famille qu'*heirmaménè*, qui est la *fatalité* stoïcienne.

83. À l'aporie philosophique du désir et du rassasiement, Grégoire apporte une réponse dynamique puisque le rassasiement lui-même accroît le désir. « La réponse qu'il apporte est... qu'à chaque instant le désir est comblé, mais que le bien en se communiquant dilate la capacité de l'esprit et le rend ainsi capable d'un bien plus élevé ». J. Daniélou, *L'être et le temps*..., p. 110. Cette dynamique se retrouve en particulier dans les *Homélies sur le Cantique des cantiques*, PDF 49-50, par ex. Homélie 8, p. 177-188.

Une purification est nécessaire en vue de la résurrection

87. Ensuite, devant de pareilles perspectives qui s'ouvrent pour nous, vous irritez-vous de voir notre nature s'acheminer vers son but par la voie qui nous a été ordonnée ? Nous ne pouvons courir vers ce terme que si ce qui nous alourdit, je veux dire ce fardeau pesant et terrestre, est secoué de notre âme, si une meilleure intention nous purifie de l'attirance que nous avons pour lui durant cette vie-ci, et si nous pouvons alors nous joindre à notre modèle dans la pureté.

Maintenant, si ta disposition naturelle t'oriente vers ce corps-ci, et si te séparer de lui, que tu aimes, te chagrine, garde l'espérance. Tu verras en effet ce vêtement corporel, à présent désagrégé par la mort, de nouveau tissé avec les mêmes éléments. La texture ne sera ni épaisse ni lourde comme celle d'aujourd'hui, au contraire le fil sera tissé avec plus de finesse et de subtilité, et tu disposeras ainsi de ce corps bien-aimé, qui te sera rendu avec une beauté supérieure et plus estimable.

Diverses opinions sur la résurrection[84]

88. – Mais je crois voir, dis-je, la doctrine de la résurrection s'introduire tout naturellement dans tes propos. Il me paraît vrai, digne de foi, selon l'enseignement des Écritures, sans nul doute. Et, puisque des raisonnements accessibles peuvent compenser la faiblesse de la pensée humaine pour confirmer cette foi, il serait bon de ne pas laisser cette partie sans examen. Voyons donc ce qu'il faut dire.

Transmigration des âmes

89. – Les philosophes païens, reprit ma pédagogue, se sont mêlés de la doctrine de la résurrection, avec des opinions différentes, chacun à sa manière pour une part ou une autre. Ils ne s'accordent pas exactement avec nos conceptions, sans se priver cependant de cette espérance.

84. Jusqu'à présent, le discours portait essentiellement sur l'âme et pouvait s'apparenter à n'importe quel discours philosophique de cette époque. Ici, Grégoire aborde le sujet spécifiquement chrétien de la résurrection des corps.

Certains insultent l'humanité en invoquant une communauté [de nature]. Ils décrètent que l'âme est la même, tour à tour chez l'homme et chez la bête. Elle changerait de corps comme de vêtement, passant toujours dans celui qui lui plairait, deviendrait, après avoir été homme, animal volatile, aquatique ou terrestre, après quoi elle reviendrait vers la nature humaine. D'autres étendent cette ineptie jusqu'aux arbres et pensent ainsi que la vie du bois convient et correspond à l'âme. Pour d'autres encore, il semble que seul un autre homme peut succéder à un homme ; la vie humaine s'écoulerait toujours constituée des mêmes êtres, et les mêmes âmes se trouveraient sans discontinuer tantôt dans tel corps, tantôt dans tel autre[85].

Accord de ces doctrines avec la résurrection

90. Pour nous, en partant des doctrines de l'Église, nous déclarons qu'il est bien d'emprunter, à ceux qui ont médité sur cette question, cela seul qui nous permet de montrer qu'ils sont, d'une certaine manière, d'accord avec la doctrine de la résurrection. Dire que l'âme, une fois séparée du corps, se réincarne, n'est pas trop éloigné de la revivification que nous espérons. Nous affirmons en effet que, maintenant et plus tard, notre corps est constitué des éléments de l'univers ; c'est aussi le sentiment ce ceux qui ne partagent pas notre foi. On n'imaginerait pas en effet une autre nature de corps en dehors de l'agrégation de ces éléments[86]. La différence tient cependant en ceci : nous

85. Tout ce passage a été étudié par J. Daniélou, « Metempsychosis... ». Grégoire évoque les différentes versions de la transmigration des âmes : les âmes passant des humains aux animaux et retour (Pythagore, Platon, Porphyre), les âmes passant même dans les plantes (Empédocle, Plotin, Mani) ou transmigration à l'intérieur de la seule espèce humaine (Jamblique, Ammonius Saccas, Hiéroclès).

86. On notera l'ouverture d'esprit de Grégoire qui, au lieu de rejeter purement et simplement les conceptions étrangères à la pensée chrétienne, cherche à y discerner ce qui est compatible avec la révélation, et à pointer exactement ce qui en diffère. C'est un bon modèle pour tout dialogue inter-culturel ou inter-religieux.

disons que c'est le même corps, formé des mêmes éléments, qui est de nouveau assemblé à la même âme. Eux de leur côté pensent que l'âme passe dans d'autres corps, doués ou non de raison, et même privés de sensation[87]. Ils reconnaissent certes que les corps sont constitués des parties de l'univers, mais sont en désaccord avec nous quand ils estiment que ce n'est pas à partir des mêmes éléments que ceux qui, au départ, dans la vie charnelle, s'étaient développés avec l'âme. Ainsi donc, il faut tenir pour attesté par les penseurs païens que le retour de l'âme dans un corps n'est pas invraisemblable.

Désaccord de ces doctrines avec la résurrection

91. Il est temps maintenant d'examiner l'incohérence de leur enseignement et de faire surgir la vérité, autant que faire se peut, grâce à cette logique qui nous apparaît dans un bon raisonnement.

Que dire sur ce point ? Ceux qui font passer l'âme dans différentes natures me semblent mêler les caractères propres de cette nature, tout mélanger, confondre l'un avec l'autre ce qui est dépourvu de raison, ce qui est raisonnable, ce qui est sensible, ce qui ne l'est pas, puisque ces éléments ne seraient chez les uns comme chez les autres, nullement séparés de façon définitive par quelque chaîne de la nature.

92. Dire en effet que la même âme est maintenant douée de raison et de réflexion avec telle enveloppe corporelle et que, ensuite, elle vit dans un trou avec les serpents ou s'assemble avec les oiseaux, porte des fardeaux, mange de la chair, est sous l'eau, passe vers quelque chose d'insensible, s'enracinant et se changeant en arbre, faisant naître des pousses de futures branches et, dans ce cas, donnant naissance à une fleur, une épine, une plante nourricière ou

87. Les corps doués de raison sont les corps humains, les corps non doués de raison sont les corps animaux, les corps privés de sensation sont les corps végétaux.

toxique, cela revient à penser que tout est confondu, que la nature dans les êtres est unique, toute mêlée en une unité trouble et confuse ; aucun trait particulier ne distinguerait une nature d'une autre.

Qui déclare que la même chose est dans tout ne veut rien dire d'autre que tout n'est qu'une même chose ; la différence qui apparaît dans les êtres n'empêche pas alors le mélange de ce qui est pourtant sans rapport. Ainsi est-il nécessaire, si un homme aperçoit un animal venimeux ou carnivore, de penser que ce qu'il a sous les yeux est son propre congénère et parent. Il trouvera que même la ciguë n'est pas étrangère à sa nature, puisqu'il distingue la nature humaine jusque dans les végétaux. Il n'est pas jusqu'à la grappe de raisin, élevée pour les besoins de la vie, qui ne l'amène à s'interroger, car cette grappe fait partie des plantes, et les fruits des épis qui nous nourrissent sont aussi des plantes.

Comment pourrait-il alors donner un coup de faux pour couper ces épis ? Comment presser la grappe, arracher les ronces de son champ, cueillir les fleurs, chasser les oiseaux, allumer son feu avec du bois, s'il n'est pas sûr que sa main ne se porte pas sur des parents, des ancêtres, des congénères, et que ce n'est pas à travers leur corps que le feu prend, que l'on mélange le vin du cratère ou que l'on prépare à manger ? Si on pense en effet qu'à travers chacun de ces éléments l'âme humaine se fait plante ou animal, alors qu'on n'a aucun indice pour savoir ce qui, d'homme, est devenu plante ou animal, ce qui est devenu autre chose, on sera dans le même état d'esprit face à tout, avec un tel préjugé. Ainsi, obligatoirement, ou bien on sera cruel envers les hommes qui vivent sous une forme naturelle, ou bien, si on est naturellement porté à aimer ses congénères, on sera dans les mêmes dispositions à l'égard de tout être animé, que ce soient des serpents ou des bêtes sauvages.

Mieux, si l'individu qui accepte une pareille idée se trouve dans une forêt, il pensera que les arbres sont en fait un peuple d'hommes. Comment peut donc vivre un tel être, ou bien respectueux de tout car tout appartient à la même

espèce, ou bien cruel envers les hommes car il ne saurait les distinguer des autres créatures[88] ?

Autre théorie erronée : la préexistence des âmes

93. Aussi rejetons de notre discours un tel raisonnement. Bien d'autres arguments, d'ailleurs, nous éloignent logiquement de cette conception. Comme je l'ai entendu de ceux qui professent cette croyance, certains[89] supposeraient l'existence de peuples d'âmes, vivant dans une cité particulière avant d'exister dans un corps. Elles tourneraient en même temps que l'univers, dans la subtilité et la mobilité de leur nature. Puis, à cause d'un certain penchant pour le mal, ces âmes perdraient leurs ailes et tomberaient dans des corps, d'abord des corps humains, puis, du fait de leurs passions déraisonnables et répétées, elles quitteraient la vie humaine pour aller dans des corps de brutes ; de là elles tomberaient dans la vie végétale et insensible. Ainsi, ce qui, par nature, est subtil et mobile, c'est-à-dire l'âme, s'alourdirait d'abord, tourné vers le bas, et élirait domicile, à cause du mal, dans le corps des hommes. Puis, après avoir perdu le pouvoir de raisonner, l'âme se retrouverait chez les animaux. Ensuite, privée du don de sentir, elle passerait dans cette vie insensible qu'est celle des plantes. Après quoi elle remonterait par les mêmes étapes et retrouverait son séjour céleste[90].

88. Grégoire s'en prend ici aux pythagoriciens qui, pour respecter les âmes emprisonnées dans les diverses espèces de corps, professaient un végétalisme strict. Les sectes manichéennes respectaient des interdits semblables. Basile utilise la même fantaisie ironique pour ridiculiser la transmigration des âmes, cf. *Homélies sur l'Hexameron*.

89. Grégoire fait ici allusion à Origène plutôt qu'à Platon : dans le traité de *La création de l'homme*, ch. 28, il cite explicitement à ce propos le traité des *Principes* dans lequel Origène développe cette théorie, *PDF* 23, p. 147.

90. C'est la théorie de la préexistence des âmes, de leur chute dans des corps de plus en plus matériels, et de leur remontée progressive. D'origine platonicienne (cf. l'image de l'âme qui perd ses ailes dans *Phèdre*, 246 c-248 c), elle est passée dans le néo-platonisme (Plotin, Porphyre) et s'est introduite dans le christianisme par l'intermédiaire des spéculations du jeune Origène du *Traité des Principes*. Grégoire se démarque ici nettement d'Origène dont il semblait jusqu'alors accepter certaines hypothèses comme la cessation du mal. Sur les diverses théories de la destinée des âmes, cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. III, 1953. Grégoire va à la racine : l'aporie de la préexistence est incompatible avec l'Ecriture et son anthropologie.

Un cercle sans fin, où le bien engendre le mal et le mal le bien

94. Or cette croyance, même ceux qui exercent peu leur esprit critique la réfutent, car elle n'a, en soi, aucune base. Si l'âme, par le mal, est entraînée de la vie céleste jusqu'à l'existence propre au bois, et qu'ensuite, par la vertu, elle s'élance de nouveau vers la vie céleste, on voit bien alors la difficulté du propos : estime-t-on plus honorable la vie ligneuse ou la vie céleste ? Il y a une sorte de cycle, qui parcourt les mêmes étapes, et l'âme, où qu'elle soit, est toujours instable. Si elle passe de la vie incorporelle à la vie corporelle, puis de celle-ci à la vie insensible, si, de là, elle repart de nouveau vers l'incorporel, c'est tout simplement un mélange confus du mal et du bien qui se trouve dans l'esprit de ceux qui soutiennent cette idée.

Le séjour céleste ne connaîtra plus la béatitude s'il est vrai que le mal s'en prend à ceux qui y vivent, et la matière ligneuse ne sera pas sans vertu si l'on pense vraiment que, à partir d'elle, l'âme s'envole de nouveau vers le bien pour, ensuite, recommencer à vivre dans le mal. L'âme, qui tourne avec le ciel, serait unie au mal et, à cause de ce mal, elle serait entraînée vers la vie matérielle, d'où elle s'élèverait à nouveau vers la vie d'en haut : n'est-ce pas alors un paradoxe qu'ils imaginent ? C'est la vie matérielle qui nous purifie du mal, et c'est à partir et à cause de leur course avec les astres que les âmes sont touchées par le mal, s'il est vrai que, à partir d'ici-bas, la vertu les munit d'ailes pour leur permettre de migrer dans le ciel, et que, là-haut, le mal leur

fait perdre ces ailes et les fait tomber sur terre, bien bas, en les mêlant à l'épaisseur de la nature matérielle.

Confusion du bien et du mal

95. L'ineptie de telles croyances ne se contente pas d'inverser les opinions. Chez ces gens, la pensée elle-même n'est pas toujours assurée. S'ils disent que la nature céleste est immuable, comment peuvent-ils laisser place aux passions dans l'immuable ? Et si la nature d'ici-bas est sujette aux passions, comment l'impassibilité peut-elle demeurer dans ce qui est passionné ? En vérité, ils mélangent ce qui ne se confond pas, ils réunissent ce qui n'a rien de commun, en voulant discerner l'immuable dans la passion et, au contraire, dans ce qui est variable, l'impassibilité. Ils ne s'en tiennent d'ailleurs pas toujours à cette idée. Ils ramènent l'âme, après la vie matérielle, comme vers une existence sûre et pure, là d'où ils l'ont fait descendre à cause du mal, comme s'ils oubliaient que, alourdie depuis le mal, elle s'est mêlée à la nature d'ici-bas. Les accusations portées contre cette vie-ci et l'éloge des espaces célestes sont donc confondus l'un avec l'autre ; ils sont mélangés. Ils attaquent la vie d'ici-bas alors qu'ils pensent qu'elle conduit vers le bien, et la vie céleste est bien considérée alors qu'elle pousserait l'âme dans le sens du mal. Rejetons donc des doctrines de la vérité toute conception erronée et mal fondée à ce sujet.

Repousser tout ce qui place dans le mal l'origine des êtres

96. Tous ceux qui croient que les âmes passent de corps féminins à une existence masculine, ou bien, au contraire, que les âmes, séparées de corps masculins, se retrouvent chez des femmes, ou alors qu'elles passent chez des hommes après avoir été hommes et qu'elles redeviennent femmes après avoir été femmes, ne les suivons pas non plus, car ils ne sont pas dans le vrai.

Si l'hypothèse que nous avons réfutée n'est pas bonne, c'est non seulement parce qu'elle est floue et trompeuse, arrivant à des contradictions internes, mais aussi pour son impiété : n'enseigne-t-elle pas que rien de ce qui existe ne peut naître si le mal n'est pas à l'origine de la nature de chaque être ? En effet, si ni les hommes, ni les plantes, ni les animaux ne naissent sans que l'âme ne tombe en eux, et si cette chute est provoquée par le mal, c'est, selon eux, ce mal qui inaugure la création des êtres[91].

Absurdité pratique de cette opinion

97. Ensuite, comment peut-il arriver que les deux choses se produisent en même temps : qu'un homme soit conçu par l'union conjugale, et que la chute de l'âme coïncide avec l'acte conjugal ? Plus absurde encore : si c'est au printemps que la plupart des animaux s'accouplent, alors on devra dire que le printemps suscite le mal dans le mouvement du ciel, de sorte que la chute des âmes, pleines de ce mal, coïncide avec la fécondation des animaux ? Que dirait-on aussi du cultivateur qui repique ses plants en terre ? Comment la main de cet homme peut-elle enfouir l'âme humaine en même temps que la plante ? L'âme perdrait-elle ses ailes au moment précis où l'homme se mettrait à planter ?

Une deuxième hypothèse est particulièrement absurde : l'âme se préoccuperait des rapports du couple, ou bien elle guetterait les accouchements pour s'introduire dans les

91. Le mal comme origine du monde matériel : opinion des manichéens, qui sont en filigrane dans tout ce discours de Grégoire. N'oublions pas que la prédication manichéenne était active en Asie Mineure à cette époque.

corps des nouveau-nés[92]. Si l'homme renonce à l'acte conjugal et si la femme se libère de la nécessité de mettre au monde, est-ce que le mal cessera d'alourdir l'âme[93] ? Ainsi donc l'acte conjugal donne au mal d'en haut l'occasion de s'emparer des âmes, mais même en l'absence de cet acte, une disposition vers ce qui lui est contraire s'empare de l'âme. Elle va donc errer entre les deux, sans demeure, vagabonde, tombée des régions célestes sans trouver cependant un corps, s'il en est ainsi, pour l'accueillir[94].

Si la vie vient du basard, elle ne sera que basard

98. Pourront-ils d'autre part déduire de leur hypothèse que la divinité préside aux êtres, s'ils attribuent les origines de la vie humaine à la chute fortuite et irrationnelle des âmes ? Car il faut bien que la suite corresponde au commencement : si la vie débute par un pur hasard, le cours de l'existence sera dès lors entièrement soumis à ce hasard. Ces gens-là rattachent vainement les êtres à la puissance divine, alors qu'ils affirment que les créatures de l'univers ne naissent pas d'une volonté divine et qu'ils ramènent l'origine des naissances au hasard du mal, comme si la vie humaine ne pouvait être établie qu'avec, à sa source, le mal.

92. Grégoire évoque ici deux théories sur le moment où le corps est animé : soit au moment de la conception (acte conjugal), soit au moment de la naissance. Les discussions sur ces questions remplissent des pages entières des recueils d'opinions de philosophes. Il est probable que Grégoire a utilisé de tels florilèges philosophiques. J. Daniélou, « Metempsychosis... » souligne la dépendance de Grégoire par rapport à une source commune à lui-même et à Lucrèce, dont les critiques de la métempsychose (ou plus exactement de la métensomatose) dans le *De rerum natura* sont très proches de celles que nous avons ici.

93. C'était l'argument principal des manichéens pour condamner le mariage.

94. Réminiscence de théories courantes dans la philosophie des premiers siècles de notre ère et partagées par les épicuriens, Lucrèce, *De rerum natura* et les néoplatoniciens, Plotin, *Ennéade* 2.

Si donc la vie commence ainsi, la suite évidemment sera à l'image du début. On ne saurait dire que le bien naît du mal, ni le mal du bien ; nous attendons les fruits de ce que nous avons planté. Ainsi ce mouvement spontané et fortuit conduirait-il toute la vie, en l'absence de toute providence chez les êtres.

Cette théorie rend équivalents le bien et le mal

99. Or la sagesse des raisonnements sera aussi complètement inutile, l'intérêt de la vertu nul et l'éloignement du mal tenu pour rien. Tout sera emporté par le courant et la vie ressemblera aux navires mal lestés : des événements fortuits, comme autant de vagues, la ballotteront, d'un bord à l'autre, selon qu'ils rencontrent le bien ou le mal. Il n'est pas possible en effet que des êtres dont l'origine naturelle se situe dans le mal profitent de la vertu. Si au départ notre vie est régie par Dieu, il est évident que ce n'est pas le mal qui en est l'origine. Et si nous devons notre naissance au mal, toute notre vie sera toujours fonction de lui.

Elle sape toute liberté

100. [Cette théorie] fera apparaître comme sottises les tribunaux qui suivent cette vie-ci[95], la récompense selon son mérite et tout ce qui, comme on le dit et le croit, vise à ôter le mal. Car comment l'homme qui est né en fonction du mal peut-il lui rester extérieur ? Comment l'homme peut-il s'orienter par choix vers la vie vertueuse, si sa nature doit son origine au mal, comme ils le prétendent ? Les animaux n'essaient jamais de parler comme les hommes et, ne disposant que de leur langage propre et naturel, ils ne s'estiment pas lésés s'ils n'ont pas part au nôtre. De même, ceux qui considèrent le mal comme la source et la cause de la vie ne sauraient en arriver à désirer la vertu, car celle-ci serait étrangère à leur nature. Et, pourtant, tous

95. Il s'agit du jugement *post mortem*.

ceux qui ont purifié leur âme des mauvais raisonnements ont le goût et le désir de mener une existence vertueuse. Ces considérations font donc apparaître clairement que le mal n'est pas survenu avant la vie, que la nature ne tire pas ses origines de lui, mais que c'est la sagesse de Dieu, maîtresse de l'univers, qui est au commencement de notre vie.

101. L'âme, née de la manière qui a plu au Créateur, est libre de son choix, selon ses intentions : elle devient ce qu'elle veut, par sa faculté de choisir.

L'exemple de l'œil et de la cécité

L'exemple de l'œil peut nous renseigner sur cette idée : le fait de voir lui est donné par la nature, le fait de ne pas voir par un choix ou par la maladie. Ce qui est contraire à la nature peut arriver à la place de ce qui est naturel, soit que l'on ferme les yeux volontairement, ou que l'on soit privé de la vue accidentellement. On peut dire ainsi de l'âme que sa constitution vient de Dieu, et, comme aucun mal n'est associé en notre esprit à la divinité, elle est dégagée de tout lien d'origine avec le mal. Une fois ainsi créée, elle se dirige, selon son propre dessein, où elle le souhaite : elle peut, par choix, fermer les yeux devant le bien, ou, victime du piège tendu par l'ennemi qui partage notre vie, être aveuglée et plongée dans les ténèbres du mensonge, ou encore, regardant purement vers la vérité, se tenir à l'écart des passions ténébreuses[96].

La création de l'âme

102. Quelqu'un demandera quand donc et comment l'âme a été créée. La question de savoir comment tout est apparu

96. Sur le fait que la nature humaine est bonne par nature et que le mal lui vient par un choix délibéré ou un accident (rattaché explicitement ici à l'action du diable), cf. *A Hiérios sur les enfants morts prématurément* dans *Dieu et le mal*, *PDF* 69, p. 64-96, où l'on retrouve l'exemple de la cécité.

doit être parfaitement hors de notre propos. En effet, même pour ce qu'il nous est facile d'observer et que nous connaissons par les sens, les investigations rationnelles ne pourraient expliquer comment s'est formé ce monde visible, au point que même les hommes inspirés par Dieu et saints considèrent cette question comme incompréhensible. « Par la foi, dit l'Apôtre, nous comprenons que les siècles ont été formés à partir d'une parole de Dieu, de sorte que le monde visible provient de ce qui ne se voit pas » (cf. He 11, 3). Il ne l'aurait pas dit, je pense, s'il avait estimé que des raisonnements pouvaient répondre à cette question. Que le monde lui-même et tout ce qu'il génère dépendent d'une volonté divine – quoi que soit ce monde, en qui nous verrons la création visible et invisible –, voilà ce qui pour l'Apôtre nous est affirmé par la foi. Quant à savoir comment cela s'est fait, c'est une question que l'Apôtre a laissée de côté.

Spéculations sur l'origine du monde[97]

103. Je pense qu'un tel problème est sans réponse pour ceux qui l'abordent, car il nous oppose bien des difficultés : comment le mouvement peut-il naître d'une nature stable ? Comment le discontinu et le complexe peuvent-ils sortir du simple et du continu ? [Le monde émane-t-il] de l'essence fondamentale ? En ce cas, on méconnaît que les êtres sont d'une autre nature qu'elle, et s'ils viennent d'ailleurs, d'où viennent-ils ? La raison ne voit pas d'origine en dehors de la nature divine.

104. Ou alors, on divise le fondement de toutes choses entre plusieurs principes, si on imagine quelque chose en dehors de la puissance créatrice, à partir de quoi la sagesse créatrice a rassemblé de quoi établir sa création

97. Grégoire évoque ici deux hypothèses : l'émanatisme néo-platonicien, qui fait du monde une simple émanation de la nature divine et méconnaît la différence fondamentale entre Créateur et création, et le dualisme manichéen qui fait de la matière la cause de la création.

Puisque donc la cause de ce qui existe est unique et que ce qui, par elle, vient au monde n'est pas de la même espèce que la nature de Dieu, ces hypothèses sont aussi absurdes l'une que l'autre : penser que la création émane de la nature divine, ou bien que tout a été constitué à partir d'une autre essence. En effet, ou bien on estimera que le divin aussi se trouve dans les propres caractères de la création, si justement les créatures sont de la même nature que Dieu, ou bien on fera appel à une nature matérielle en dehors de l'essence divine, rendue égale à Dieu par son caractère incréé et par l'éternité de son être. C'est ce que les manichéens se sont imaginé, et certains philosophes grecs, d'accord sur les mêmes hypothèses, ont fait de cette vue de l'esprit un enseignement[98].

Pour échapper complètement à cette double absurdité quand on s'interroge sur les êtres, à l'exemple de l'Apôtre, nous laisserons de côté sans l'examiner la question de savoir comment chaque être existe. Nous observons simplement au passage que le mouvement du choix divin, lorsque Dieu le veut, devient acte, et sa volonté devient être, devenant aussitôt nature : le pouvoir tout-puissant, quoi qu'il veuille en sa sagesse et en son habileté, ne rend pas vaine sa volonté. Et là où il y a de la volonté, il y a l'essence.

Création corporelle et création spirituelle

105. Or, le monde se divisant en deux domaines, le spirituel et le corporel, la création spirituelle ne semble pas détonner par rapport à la nature de l'incorporel ; elle est au contraire toute proche de lui, révélant un caractère invisible, intangible, infini, ce qu'on n'aura pas tort d'appliquer également à la nature supérieure.

En revanche, la création corporelle présente des caractéristiques sans rapport avec la divinité, et elle embarrasse

98. Grégoire assimile peut-être au manichéisme les théories philosophiques (d'origine platonicienne) selon lesquelles le démiurge aurait utilisé la matière primordiale pour constituer sa création.

bien la raison, qui ne peut discerner comment de l'invisible vient le visible, de l'impalpable le ferme et le résistant, de l'infini le défini, de ce qui est sans quantité ni grandeur ce qui est borné et quantifiable, et il en va ainsi de tout ce qui a trait à la nature corporelle et dont nous disons simplement que rien de ce qui s'observe dans un corps n'est en soi un corps : ni l'allure, ni la couleur, ni le poids, ni la taille, ni la masse, ni rien de ce que l'on peut mentionner pour qualifier un corps. Chacun de ces éléments est une abstraction, c'est leur réunion et leur unité qui deviennent un corps. Donc, puisque c'est l'esprit, et non les sens, qui comprend les qualités propres à constituer le corps, et puisque le divin est de l'ordre de l'esprit, quelle difficulté y a-t-il pour une réalité spirituelle de créer des éléments spirituels, dont la réunion engendre la nature de notre corps[99] ? Mais laissons ce point en dehors de notre sujet.

L'âme et le corps apparaissent en même temps

106. La question était de savoir, si les âmes ne préexistent pas aux corps, quand et comment elles prennent naissance. Notre propos ayant renoncé à savoir ou à déterminer comment elles naissent, car c'est impossible, il reste à définir le moment où les âmes commencent à exister, dans la suite logique de ce que nous avons déjà vu.

Si on reconnaissait que l'âme vit avant le corps, dans une espèce d'état qui lui serait particulier, on devrait penser que ces vues de l'esprit de ceux qui font s'incarner les âmes par le biais du mal ont quelque valeur. D'un autre côté, une personne sensée ne peut pas supposer que les âmes naissent après et que la formation des corps leur préexiste, car il est clair pour tous que tout être inanimé ne peut ni se mouvoir ni se développer. Or comment contester et douter que ceux qui sont dans le sein grandissent et

99. Pour Grégoire, le matériel est lui-même une création de l'esprit : sur la modernité de cette vision, cf. l'Introduction de ce volume.

remuent ? Il reste donc à penser que l'âme et le corps commencent à se former en même temps[100].

La génération : image de la semence qui pousse

107. Avec une bouture que repique le jardinier, la terre fait un arbre. Ce n'est pas la terre qui donne à la pousse la force de se développer, elle se contente de fournir aux racines de quoi s'accroître. De même, nous disons aussi que ce qui est émis par l'homme pour la génération d'un homme est, d'une certaine manière, un être vivant, un être animé issu d'un être animé, un être capable de se nourrir issu d'un être capable de se nourrir[101].

Que la petitesse de ce qui est émis ne contienne pas toutes les actions ni tous les mouvements de l'âme ne doit pas nous étonner : le blé qui se trouve dans la semence est-il un épi tout de suite et manifestement ? Comment un tel volume entrerait-il dans un autre si petit ? La terre le nourrit selon ses besoins et le blé devient épi. Il ne change pas de nature dans la terre, mais il se révèle tel qu'il est et arrive à maturité parce qu'il est bien nourri. Comme les semences des plantes croissent peu à peu jusqu'à leur terme, de la même manière, dans la constitution de l'homme, la puissance de l'âme apparaît en fonction du volume du corps. D'abord, l'âme se révèle par sa faculté de se nourrir et de se développer, chez les êtres qui sont dans le sein ; ensuite, elle fait don du pouvoir de sentir au nouveau-né ; puis, comme une espèce de fruit lorsque la plante est déjà bien enracinée, l'âme développe progressivement la puissance de la raison, non pas tout à la fois, mais au même rythme que la croissance d'une plante, elle l'accroît par étapes successives[102].

Ce qui est émis par des êtres animés pour arriver à former un autre être animé n'est donc pas chose morte (en effet la mort est la privation de l'âme, et cette privation ne saurait venir avant l'existence). Nous comprenons par là que les deux éléments qui entrent dans la composition de l'individu commencent à exister simultanément ; aucun ne précède ni ne suit l'autre.

Le nombre des âmes ne peut être indéfini

108. Mais la raison prévoit nécessairement un jour l'arrêt de l'accroissement du nombre des âmes, afin que la nature ne continue pas à s'écouler en une progression incessante, avec de nouvelles naissances, en un perpétuel mouvement. Voici pourquoi nous pensons qu'il faut absolument que la nature s'arrête un jour : toute la nature spirituelle étant immuable en sa propre plénitude, il est logique que la nature humaine parvienne à son terme, car elle n'est pas

100. Après avoir réfuté la préexistence des âmes, Grégoire évacue d'un revers de main toute une tradition qui place l'animation de l'embryon durant le cours de la grossesse, et plus précisément après la formation de l'organisme. Cette tradition qui remonte au moins à Aristote a été adoptée par les philosophes néoplatoniciens et une partie de la tradition chrétienne (qui s'appuie en partie sur le récit de la création de l'homme dans la Genèse). Grégoire inaugure ici une autre tradition qui sera reprise et développée par Maxime le Confesseur et qui place l'animation au moment de la conception. Il développe cette opinion, de façon plus approfondie, dans son traité sur *La création de l'homme*, 28-29, cf. *PDF* 23, p. 147-156.

101. On a pensé, à partir de cette phrase, que Grégoire était partisan de la théorie traducianiste selon laquelle l'âme de l'embryon est transmise par la semence masculine. En effet, le présent exposé semble faire de la semence elle-même un être animé. L'exposé détaillé qui se trouve dans le traité sur *La création de l'homme* reflète sans doute plus exactement la pensée de Grégoire : c'est au moment de la conception qu'âme et corps commencent à exister. Il faut dire que le mécanisme de la conception reste assez flou, et que l'exemple de la plante est assez mal choisi, la semence de la plante correspondant davantage à l'être conçu qu'à la semence humaine.

102. La naissance ne constitue qu'une étape parmi d'autres pour Grégoire. On peut rapprocher cette progressivité de ce qu'il écrit à propos des nouveau-nés qui ne sont pas pleinement des hommes puisqu'ils ne parlent pas, cf. *A Hiérios, sur les enfants morts prématurément*, 12, dans *Dieu et le mal*, *PDF* 69, p. 79.

étrangère à la nature spirituelle. Cela, afin qu'elle ne semble pas toujours méprisée pour son imperfection. En effet, que des générations successives s'ajoutent indéfiniment signale le caractère inachevé de notre nature.

109. Lorsqu'elle aura donc atteint son propre accomplissement, son mouvement en avant, arrivé à son terme nécessaire, s'arrêtera une fois pour toutes. La vie sera en un autre état, bien éloigné de notre condition actuelle, qui passe par la naissance et la mort : puisque rien ne naîtra, obligatoirement rien ne mourra. Car si la composition précède la dissolution (nous appelons composition la venue au monde par la génération), logiquement l'absence d'une composition préalable entraîne l'absence aussi d'une dissolution. La vie future apparaît donc en conséquence comme un état immobile et incorruptible, qui n'est modifié ni par la naissance ni par la mort.

Retour au thème de la résurrection

110. Ainsi se déroulait l'exposé de ma pédagogue, et la plupart des auditeurs pensaient qu'il avait touché à sa fin. Craignant alors qu'il n'y eût plus personne pour combattre les théories païennes de la résurrection si un malheur devait frapper ma pédagogue (ce qui d'ailleurs arriva), je déclarai :

– Ton propos n'a pas encore traité le point capital de ce que nous recherchons dans cette doctrine. L'Écriture inspirée de Dieu dit en effet, dans le nouveau et l'ancien enseignement[103], que, quand notre nature aura parcouru tout le mouvement périodique du temps selon un ordre et un enchaînement, alors ce flux qui la pousse en avant et qui progresse par les générations successives s'arrêtera, et, la totalité de l'univers ne pouvant plus s'accroître, toutes les âmes sans exception reviendront de l'état invisible et disséminé vers l'uni et le visible ; les mêmes éléments s'élanceront de nouveau les uns vers les autres en s'accordant comme avant. Or, un tel état de la vie, dans le divin enseignement des Écritures, s'appelle la résurrection, et avec la restauration de ce qui est terrestre, c'est tout le mouvement des éléments qui est ainsi dénommé.

103. Le Premier et le Nouveau Testament.

– Et qu'avons-nous oublié de dire dans notre exposé sur ce point ? demanda-t-elle.

– La doctrine même de la résurrection, répondis-je.

– Et pourtant, dit-elle, bien des idées parmi celles que nous venons de présenter assez longuement se rapportent à elle.

– Ignores-tu donc, repris-je, la masse des oppositions formulées contre nous par les détracteurs de cette espérance ?

J'essayais en même temps de dire toutes les inventions de nos adversaires visant à détruire la doctrine de la résurrection.

Témoignages scripturaires sur la résurrection[104]

111. – Je crois, dit-elle, qu'il faut d'abord parcourir rapidement ce que l'Écriture sainte déclare çà et là à propos de cette doctrine, afin de conclure ensuite notre entretien.

Ps. 103, 29-30

112. J'ai entendu le texte de David qui loue Dieu en ses chants divins. L'ordonnancement de l'univers est le sujet de son hymne et il dit, dans le psaume 103, vers la fin du chant : « Tu feras disparaître leur souffle, et ils mourront, et ils retourneront vers leur propre poussière ; tu enverras ton souffle, et ils seront créés, et tu renouvelleras la face de la terre » (cf. Ps 103, 29-30). Il signifie là que la force du souffle, qui fait tout en tous (cf. 1 Co 15, 28), crée la vie là où elle se trouve, et qu'au contraire elle retire de la vie ceux chez qui elle est absente. Puisqu'il affirme que la disparition des êtres vivants est due au retrait du souffle et le

104. Grégoire utilise vraisemblablement des dossiers scripturaires antérieurs, tel celui utilisé par Cyrille de Jérusalem dans ses Catéchèses 18 et 33, *PDF* 53-54.

renouvellement des morts à la présence de ce même souffle, puisque, selon l'ordre du texte, la disparition précède le renouvellement, c'est bien le mystère de la résurrection qui est annoncé à l'Église. David, par son inspiration prophétique, nous a, à l'avance, annoncé cette grâce.

Ps 117, 27

113. De plus, ce même prophète dit ailleurs que le Dieu de l'univers, le maître des êtres, nous est apparu pour que nous établissions la fête des « rameaux assemblés » (cf. Ps. 117, 27)[105]. Il désignait, par le terme de rameaux assemblés, la fête du dressage des tentes[106], qui autrefois avait été instituée selon la tradition de Moïse : le législateur, je pense, annonçait ainsi le futur en le prophétisant. En réalité cette fête, bien qu'existant sans interruption, n'avait pas encore été célébrée : la vérité était alors annoncée par des célébrations énigmatiques, de façon imagée. Ce n'était pas la vraie fête du dressage des tentes. Comme le dit le Prophète, le Dieu de l'univers nous est apparu pour que dans la nature humaine notre habitacle détruit soit à nouveau dressé, par un nouvel assemblage corporel de ses éléments. En effet, dans son sens propre, le terme d'assemblage renvoie à ce qui nous enveloppe avec le bon ordre qui en résulte[107].

105. Le texte de la Septante dit : « Le Seigneur est Dieu, et il nous est apparu. Formez un cortège avec des rameaux de feuillage jusqu'aux cornes de l'autel. »
106. Lors de la fête de Sukkoth, ou fête des tentes (ou des tabernacles), les juifs portent en procession des rameaux de plusieurs essences d'arbres, ayant chacune une signification symbolique, et dressent des tentes où ils résident le temps de la fête. Cf. Lv 23, 30-43.
107. Grégoire mêle les images des tentes que chaque juif doit dresser en sa maison durant le temps de la fête, et des rameaux assemblés. Le tout signifie la reconstitution, par assemblage des éléments corporels, de la tente du corps humain détruit par la mort. La fête de Sukkoth n'est pour lui que l'image, « l'énigme », de la résurrection de la chair.

Le passage du chant est le suivant : « Le Seigneur est Dieu et il nous est apparu : Formez un cortège de fête avec des rameaux assemblés, jusqu'aux cornes de l'autel » (cf. Ps 117, 27). Il semble annoncer, sous la forme d'une énigme, qu'une seule fête est instituée pour toute la création douée de raison, les inférieurs menant le chœur avec leurs supérieurs dans l'assemblée des justes.

Le symbole du Temple

114. Selon la disposition symbolique du Temple, tous n'avaient pas le droit de franchir l'enceinte extérieure ; toute personne païenne et étrangère s'en voyait interdire l'accès. Parmi ceux qui entraient, tous ne pouvaient pénétrer au même titre dans la partie plus intérieure, s'ils ne s'étaient purifiés par une existence plus saine et par des ablutions. Ensuite, le centre du sanctuaire n'était pas accessible à tous ces gens, mais seuls les prêtres étaient autorisés par la Loi, pour les besoins de la cérémonie, à entrer en passant derrière le voile ; quant à la partie secrète et interdite du Temple, où se trouvait l'autel des sacrifices, orné par des cornes proéminentes, les prêtres eux-mêmes ne pouvaient l'atteindre, à l'exception de celui-là seul qui présidait : une fois par an, au jour fixé par la Loi, il procédait à un sacrifice plus secret et plus mystique que les autres, et il y pénétrait donc.

La hiérarchie des créatures raisonnables

Telle est la hiérarchie présentée par ce Temple, à l'image et à l'imitation de l'état spirituel. La lecture littérale nous apprend en effet que la nature raisonnable n'a pas toute accès au Temple de Dieu, c'est-à-dire à l'accord avec la grandeur divine. Ceux qui se sont laissé entraîner dans de fausses croyances sont à l'extérieur de l'enceinte divine. Parmi ceux qui, par la foi, sont à l'intérieur, les uns, déjà purifiés par des aspersions et des purifications, passent avant les autres. Et parmi eux, ceux qui ont été consacrés

l'emportent, au point d'être dignes de l'initiation aux mystères plus secrets encore.

Pour éclairer le sens de cette énigme, on peut tirer cette leçon de la Parole : parmi les puissances raisonnables, les unes sont, comme le saint autel, établies dans le sanctuaire de la divinité, les autres au contraire sont mises en valeur dans leur supériorité et jetées en avant comme des cornes, d'autres enfin, autour de celles-ci, selon une hiérarchie, sont soit en avant, soit en arrière. A cause du mal qui s'est développé en elle, l'espèce humaine a été repoussée à l'extérieur de l'enceinte divine. Cependant, si elle se purifie par l'eau de l'aspersion, elle est admise à l'intérieur.

La fête des tentes, figure de la résurrection[108]

115. Puisque vont être supprimés ces rideaux qui forment séparation et par lesquels le mal nous tient à l'écart de ce qui est derrière le voile, quand la résurrection aura de nouveau dressé notre nature comme une tente et que la mort provoquée par le mal aura disparu des êtres, alors sera instituée la fête qui célèbre Dieu. Cette fête sera commune à ceux que la résurrection aura assemblés comme des rameaux, afin que tous connaissent une même et unique joie ; aucune différence ne divisera plus la nature raisonnable quant à la participation aux mêmes biens, et ceux que le mal tient actuellement à l'extérieur seront alors à l'intérieur du sanctuaire de la béatitude divine[109] ; ils auront même accès aux cornes de l'autel, c'est-à-dire aux puissances suprêmes et célestes.

C'est ce que dit l'Apôtre, de façon plus directe, lorsqu'il signifie la symphonie de l'univers dans le bien[110] : « Tout

108. La fête des tentes comme figure de la résurrection est développée en particulier par Méthode d'Olympe, dans *Le banquet*, IX, 5, 254, *SC* 95.

109. Retour du thème de la disparition du mal.

110. Grégoire utilise ici, pour signifier le rassemblement de toute la création dans le Christ, le vocabulaire hellénistique de la fête, cf. J. Daniélou, *L'être et le temps*..., p. 73.

genou fléchira devant lui, chez les êtres célestes, les êtres terrestres et les êtres souterrains, et toute langue confessera que Jésus Christ est Seigneur pour la gloire de Dieu le Père » (Ph 2, 10). Au lieu de cornes, il parle de nature angélique et céleste, et par le reste il indique la création qui vient après, autrement dit nous, qui serons tous occupés par une fête unique et harmonieuse. Et cette fête est l'accord et la reconnaissance de celui qui est en vérité.

Ezéchiel 37, 1-14 : les ossements desséchés[111]

116. On peut choisir, dit-elle, bien d'autres passages de la sainte Écriture touchant à la confirmation de la doctrine de la résurrection. Ezéchiel, ayant franchi, dans son inspiration prophétique, tout le temps et tout l'espace qui l'en séparent, se situe au moment même de la résurrection. Grâce à sa prescience, il regarde le futur comme déjà arrivé et son récit nous le donne à voir : il a eu la vision d'une grande plaine déployée à l'infini, avec, dessus, un vaste amoncellement d'ossements jetés pêle-mêle et au hasard les uns sur les autres. Il les vit ensuite remuer, sous l'action de la puissance divine, pour se regrouper selon leurs origines et retrouver les éléments qui leur correspondaient. Puis, ils se recouvrirent (ils « s'assemblèrent », comme dit le psaume) de nerfs, de chairs, de peau, et le souffle créa la vie et réveilla tout ce qui gisait.

Témoignages de Paul et des évangiles

117. Que dire de la présentation que fait l'Apôtre des prodiges de la résurrection ? Elle est claire pour tous : que

111. Origène refusait de voir dans cette scène une annonce de la résurrection ; il en faisait une exégèse plus littérale, y voyant le retour des Juifs de la captivité (lecture qu'en faisaient traditionnellement les exégètes juifs). Méthode d'Olympe réfutait cette interprétation. Grégoire, là comme en de nombreux autres passages, s'inspire de Méthode. Le texte se lisait pendant la vigile pascale et baptismale. Il faisait donc partie de la catéchèse.

dit-il en effet ? A un signal et au son des trompettes, en un instant, tout ce qui est mort et qui gît est soudain transformé en nature immortelle (cf. 1 Co 15 ; 1 Th 4, 16).

Nous laisserons de côté les paroles évangéliques, car elles sont évidentes pour tout le monde. Le Seigneur ne se contente pas de dire, par des mots, que les morts ressusciteront, mais il accomplit la résurrection. Il inaugure ce miracle par ce qui est plus près de nous et qui est le moins difficile à croire. Il révèle en effet dans les maladies mortelles son pouvoir de vie, quand il chasse le mal sur un commandement et sur une parole. Il réveille ensuite l'enfant morte depuis peu (cf. Mt 9, 3-16 ; 9, 2-6. 22-29), puis il rend à sa mère le jeune homme que l'on avait déjà accompagné à la tombe et qu'il avait relevé de son cercueil (cf. Lc 7, 11-15). Puis, le quatrième jour après sa mort, alors qu'il se décomposait déjà, il fait sortir Lazare vivant de son tombeau (cf. Jn 11, 17-44). Une parole et un ordre ont donné la vie à celui qui gisait. Ensuite il ressuscite, le troisième jour, sa propre nature humaine, percée par les clous et la lance. Pour que l'on puisse témoigner de la résurrection, il présente les marques des clous et la blessure de la lance (cf. Jn 20, 25-27). Je ne pense pas qu'il faille là entrer dans les détails, puisqu'aucun doute ne hante ceux qui acceptent les Écritures.

Les corps ressuscités

118. – Mais ce n'est pas ce que nous recherchions, dis-je. En effet la plupart des auditeurs, grâce aux exemples des Écritures et à ce que nous avons déjà examiné, seront d'accord pour dire que la résurrection se produira un jour et que l'homme sera soumis à un jugement incorruptible. Il resterait à voir si le sort espéré sera aussi à l'image de ce qui existe à présent[112].

112. Ce n'est pas tant le fait de la résurrection que son mode qui suscite objections et spéculations. Grégoire va aborder une à une les objections que les païens et les hérétiques opposent à la conception chrétienne de la résurrection.

A l'image des corps corruptibles ?

119. Si ce devait être le cas, je dirais que les hommes n'auraient plus qu'à fuir l'espérance de la résurrection[113]. Car si les corps sont rendus à la vie dans l'état qui était le leur au moment de leur mort, c'est un malheur sans fin que les hommes attendent à travers la résurrection. Quel spectacle plus désolant que ces corps, voûtés dans leur extrême vieillesse, réduits à un aspect hideux et avilissant, décharnés par le temps, la peau sur les os, desséchée, ridée ? Quand les nerfs sont contractés, parce que leur humeur naturelle ne les irrigue plus, quand tout le corps se recroqueville alors, le spectacle est étrange et pitoyable : la tête tombe vers le genou, la main est incapable de la moindre action normale et toujours agitée d'un tremblement involontaire. Et les corps de ceux qui se sont consumés en de longues maladies, qui sembleraient des squelettes s'ils n'étaient recouverts d'une mince peau déjà en lambeaux ? Et les corps gonflés par l'hydropisie ? Les corps vaincus par le mal sacré[114] ? Comment décrire ces ruines indécentes et montrer la manière dont la putréfaction s'attaque peu à peu à toutes les parties, organiques et sensorielles, dont elle se repaît ? Et les corps mutilés au cours d'un séisme, d'une guerre ou autrement, des corps qui ont survécu dans leur infirmité un certain temps avant de mourir ? Et ceux qui, mal formés à la naissance, se sont développés avec des membres difformes ? Que pourrait-on dire ? Et ces nouveau-nés, abandonnés ou étouffés ou qui meurent subitement[115] ? Que penser si de tels enfants sont ramenés à la vie ? Resteront-ils enfants ? Quoi de plus

113. Pour la tradition platonicienne, le corps étant la prison de l'âme, la résurrection serait une malédiction. Les objections que va présenter Grégoire émanent principalement de milieux marqués par cette tradition. Grégoire expose ces objections en déployant tout son art de rhéteur.

114. A l'époque de Grégoire, le mal sacré ne désigne pas l'épilepsie comme au temps d'Hippocrate, mais la lèpre.

115. Cf. Grégoire de Nysse, *A Hiérios sur les enfants morts prématurément*, dans *Dieu et le mal*, PDF 69.

malheureux alors ? Parviendront-ils à l'âge mûr ? Avec quel lait la nature les nourrira-t-elle ? Si donc c'est absolument le même corps qui va revivre en nous, ce que nous espérons est un malheur.

Ou d'autres corps ?

120. Et si ce n'est pas le même, le corps ressuscité sera un autre que le défunt. Si un enfant meurt et qu'il soit ressuscité adulte, ou le contraire, comment peut-on dire que c'est le gisant lui-même qui est ressuscité puisqu'il a été changé par une différence d'âge ? Si, à la place d'un petit enfant, on trouve un adulte, à la place d'un vieillard un homme dans la force de l'âge, ce que l'on voit ne correspond pas ; il en est de même, si l'on trouve à la place d'un mutilé, un homme bien portant, au lieu d'un corps amaigri, un être bien en chair, et ainsi de suite, pour ne pas encombrer mon exposé en passant chaque cas en revue.

Si le corps ne doit pas revivre tel qu'il apparaissait lorsqu'il fut mêlé à la terre, ce n'est pas le défunt qui se relèvera, mais la terre sera de nouveau modelée pour former un autre homme. Alors à quoi bon la résurrection si, à ma place, c'est un autre qui doit revivre ? Comment pourrais-je me reconnaître si je voyais en moi quelqu'un qui n'est pas moi ? Je ne serais pas vraiment moi, si je n'étais pas absolument le même que moi-même. C'est comme si, dans cette présente vie, j'évoquais par le souvenir l'image de quelqu'un : supposons, par exemple, que cette personne soit quasi-chauve, les lèvres saillantes, le nez légèrement camus, blanche de peau, les yeux bleus, le cheveu blanc et le corps ridé. Ensuite, en la cherchant, je tomberais sur un jeune homme, chevelu, le nez aquilin, noir de peau et d'une allure générale tout à fait différente. En voyant cet homme, vais-je penser que c'est l'autre ?

Qui ressuscitera ?

121. Mieux, pourquoi s'arrêter aux plus faciles des objections, quand les plus importantes seraient négligées ? Qui ignore que la nature humaine ressemble à une espèce de fleuve qui ne cesse de progresser et de s'écouler de la naissance à la mort[116] ? Ce mouvement s'arrête avec la fin de l'existence. Or il n'est pas un déplacement dans l'espace. En effet la nature ne se dépasse pas elle-même, elle avance en changeant. Et le changement, jusqu'à nouvel ordre, ne reste jamais au même point. (Comment ce qui change serait-il conservé dans son identité ?) Le feu, sur une mèche, donne l'apparence d'être toujours le même : son mouvement continu le montre comme étant un seul et même feu tout le temps. En vérité, celui-ci se succède à lui-même sans jamais demeurer le même. Dès qu'il est chauffé, le combustible s'enflamme et, simultanément, brûle ; il devient fumée. Le mouvement de la flamme procède ainsi par ce pouvoir de transformation incessante, qui métamorphose le combustible en fumée. On ne peut alors, en touchant une flamme deux fois au même endroit, atteindre la même flamme une seconde fois. Le changement est si rapide qu'il ne laisse pas le temps à celui qui veut le toucher une deuxième fois, malgré une extrême vitesse, dans le geste. La flamme est toujours nouvelle, instantanée, sans cesse créée et n'arrêtant pas de se succéder à elle-même, sans jamais se fixer.

La nature de notre corps connaît le même processus. Son caractère qui s'écoule et s'épanche, sans cesse en marche et toujours mobile à cause du mouvement de métamorphose, s'arrête avec sa mort. Tant qu'elle est en vie, il n'y

116. L'image vient d'Héraclite : « L'homme ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. » Le thème de l'écoulement de toute chose, récurrent dans la philosophie grecque, est repris abondamment par Grégoire, cf. *Catéchèse de la foi*, 16, *PDF* 6, p. 55. Il était utilisé par les origénistes pour affirmer que le corps ressuscité n'est pas le même que le corps mortel. Tout le développement qui suit est dirigé contre cette conception origéniste de la résurrection.

a pas de stabilité : ou bien elle se développe, ou bien elle diminue, ou encore elle passe continuellement d'un état à l'autre. Si donc on n'est pas le même non plus que la veille et si un changement nous fait devenir autre, lorsque la résurrection ramènera notre corps à la vie, cet individu unique ne pourra être qu'une foule d'individus, si l'on veut que rien ne manque dans la résurrection : nouveau-né, petit enfant, enfant, adolescent, adulte, père, vieillard, tous les âges intermédiaires.

Qui sera jugé ?

122. Or, puisque la chair est le lieu de la maîtrise de soi et du désordre, et que, en subissant pieusement les douleurs des châtiments ou, au contraire, en faisant preuve de mollesse devant elles, on manifeste à travers les sens de son corps l'une puis l'autre de ces deux attitudes, comment la justice pourra-t-elle être sauvegardée lors du jugement ? Un même individu peut commettre maintenant un péché, puis l'expier par son repentir avant, peut-être, de retomber dans le péché ; le corps souillé et le corps pur alterneraient alors au cours de la nature, aucun d'eux ne pouvant perdurer seul : quel est donc le corps qui sera alors châtié pour son inconduite ? Celui que la vieillesse a ridé, aux portes de la mort ? Mais ce n'est pas celui-là qui a péché. Sera-ce alors celui qui s'est sali dans la passion ? Mais où sera le corps du vieillard ? Car ou bien ce dernier ne sera pas ressuscité, et la résurrection sera vide, ou bien l'autre sera ressuscité et échappera à la peine qui l'attendait.

A quoi bon ressusciter avec des organes inutiles ?

123. Dois-je mentionner une autre des objections que nous adressent les adversaires de notre pensée ? La nature n'a rien créé d'inutile, disent-ils, dans les parties du corps : les unes nous donnent le moyen et la force de vivre et sont indispensables à la survie de notre corps, comme le cœur, le foie, le cerveau, le poumon, l'estomac et les autres

viscères. Les autres répondent au mouvement de la sensibilité. D'autres relèvent de l'action et du déplacement. D'autres sont nécessaires à la succession des générations. Si donc la vie d'après doit dépendre des mêmes organes, le changement est inexistant. Or, si ce que l'on dit est vrai – et c'est sûrement vrai –, à savoir que le mariage n'a pas droit de cité dans la vie ressuscitée (cf. Mt 22, 30) et que l'on n'a pas besoin de manger ni de boire pour rester alors en vie (cf. Rm 14, 17), à quoi serviront les organes corporels, puisque la raison qui fait que nous les possédons maintenant aura disparu dans cette vie espérée ?

Si c'est pour le mariage que nous avons les organes appropriés, sa disparition ne rend plus nécessaire leur présence. Et ainsi des mains pour travailler, des pieds pour courir, de la bouche pour absorber des aliments, des dents pour mâcher la nourriture, des viscères pour la digérer, des orifices pour rejeter ce qui ne sert plus à rien. Lorsque ces fonctions auront disparu, comment et pour quoi se maintiendra ce qui existe à cause d'elles ? Nécessairement donc, puisque les organes qui ne servent à rien pour cette vie-là seront superflus, il n'existera rien non plus de ce qui constitue à présent notre corps. Cette vie sera différente et on ne peut plus parler alors de résurrection, puisque les organes devenus inutiles ne seront pas ressuscités avec le corps. Si, au contraire, la résurrection doit s'accomplir de façon totale, celui qui la provoquera créera pour nous des organes vains, inutiles dans cette vie-là. Et pourtant il faut croire en la résurrection, penser qu'elle n'est pas illusoire.

Soyons donc attentifs à ce raisonnement, pour que, dans notre esprit, cette doctrine conserve toute sa cohérence.

Comment répondre à ces objections ?

124. Après mon discours, ma pédagogue reprit :

– Quelle bravoure dans tes attaques, si pleines de ce qu'on appelle la rhétorique et dirigées contre la doctrine de la résurrection ! Tu as fait le tour de la vérité en te montrant persuasif, avec des contre-arguments, si bien que, tout

naturellement, ceux qui n'ont pas trop réfléchi au mystère de la vérité seront plus ou moins troublés par ton raisonnement, et penseront, avec raison, que tes paroles sèment le doute. Or, dit-elle, la vérité n'est pas là, même si nous ne pouvons lutter à armes égales avec ta rhétorique.

La vraie raison en est déposée dans les trésors de la sagesse (cf. Col 2, 3) et elle sera un jour découverte, quand nous aurons appris, dans les faits, le mystère de la résurrection et que nous n'aurons plus besoin de mots pour rendre visible l'objet de notre espérance. Alors que, la nuit, les insomniaques échafaudent bien des théories sur l'éclat du soleil, l'apparition de la beauté d'un rayon ôte toute valeur aux supputations ébauchées. De même, tout calcul s'attachant à deviner notre état futur sera tenu pour nul lorsque notre espérance deviendra réalité. Il ne faut cependant pas laisser sans examen minutieux les objections qui nous sont adressées. Aussi allons-nous les discuter point par point.

La résurrection est le rétablissement de l'état originel

125. Il faut d'abord songer au but de la doctrine de la résurrection, voir pourquoi il est exprimé par la sainte Parole et pourquoi on y croit. Pour comprendre et définir cet enseignement, nous dirons que la résurrection est le rétablissement[117] de notre nature en son ancien état. Dans

117. Rétablissement : en grec *apokatastasis*, mot qui signifie le retour à l'état normal après un désordre. J. Daniélou remarque à propos de ce terme que « dans l'usage qu'il fait d'un vocable au sens théologique, Grégoire dépend davantage de l'usage du mot dans la science de son temps que de son usage dans la tradition biblique ou patristique », *L'être et le temps...*, p. 221 : il est employé par les astronomes pour désigner le retour de la lumière après une éclipse, par les médecins pour désigner la guérison, par les physiciens pour désigner le retour des éléments à leur état primitif après des transformations successives. Dans la théorie exposée par Origène dans son *Traité des Principes*, ce terme désigne le retour des âmes à leur état primitif, antérieur à leur chute et à leur incorporation. C'est à cause de cette théorie que l'« apocatastase »

la première vie, créée par Dieu, il n'y avait certainement ni vieillesse, ni enfance, ni toutes ces maladies, ni aucune trace de fatigue physique (on ne comprendrait pas que Dieu ait créé de pareilles infirmités) ; la nature humaine était quelque chose de divin avant que les hommes ne se tournent vers le mal. Et toutes ces tares se sont abattues sur nous avec l'arrivée du mal. Aussi la vie sans le mal n'aura-t-elle aucune raison de connaître le sort provoqué par ce même mal.

De quoi serons-nous débarrassés ? Les tuniques de peau

Avoir froid est le lot de celui qui marche dans la glace. Être brûlé est le sort de celui qui se promène sous les chauds rayons du soleil. Que l'on s'abstienne de ces deux types de comportement et l'on ne sera plus du tout victime des rayons qui noircissent la peau ni du froid. Et il serait absurde de rechercher les effets de telle ou telle cause quand celle-là n'existe pas.

126. De même, notre nature, une fois soumise aux passions, a été confrontée aux effets inévitables d'une vie passionnée. Or, lorsqu'elle s'élancera de nouveau vers la béatitude impassible, elle ne sera plus exposée aux conséquences du mal.

Puisque tout ce qui, de la vie animale, a été mêlé à la nature humaine, n'existait pas en nous avant que la passion ne nous eût fait tomber dans le mal, nécessairement, quand nous aurons abandonné les passions, nous laisserons aussi tout ce que l'on observe avec elles.

sera condamnée par le synode de Constantinople en 543. Le sens que lui donne Grégoire est différent : il ne s'agit pas du retour des âmes à un état incorporel, mais du retour des hommes à l'état d'avant la chute, quand Adam et Eve sortaient des mains du créateur. On notera la vigueur de la définition, accentuée en grec par l'homophonie : « La résurrection *(anastasis)* est le rétablissement *(apokatastasis)* de l'état primitif. »

Il serait ainsi absurde de chercher dans cette vie-là l'état qui nous a été ajouté du fait de ces passions[118]. Si on portait un vêtement déchiré et qu'on s'en débarrassât, on ne verrait plus sur soi la laideur du haillon abandonné. De même, quand nous serons dépouillés de cette tunique morte et laide qui nous revêt avec ces peaux animales (cf. Gn 3, 21) – j'entends par le mot peau l'aspect de la nature animale que nous avons revêtue en nous habituant à la passion –, nous nous dépouillerons de toute cette peau animale qui nous enveloppe en jetant cette tunique. Et tout ce que nous vaut cette peau animale, c'est l'union charnelle, la conception, l'enfantement, la souillure[119], le sein, la nourriture, l'excrétion, le développement progressif jusqu'à la maturité, la force de l'âge, la vieillesse, la maladie, la mort[120]. Si donc cette peau ne doit plus nous envelopper, comment ses effets pourront-ils demeurer en nous ? Aussi est-il illusoire, puisque c'est un autre état que nous attendons dans la vie future, de s'opposer à la doctrine de la résurrection en s'appuyant sur des éléments qui lui sont étrangers.

Quel rapport peut-il exister en effet entre l'amaigrissement, l'embonpoint, le dépérissement et l'obésité, tout ce qui survient dans la nature fluctuante du corps, et cette vie-là, étrangère au cours transitoire de l'existence ?

118. Sur le caractère adventice des passions, et sur le thème des « tuniques de peau » que sont la mortalité, la reproduction sexuée et la passibilité, cf. les développements de J. Daniélou dans *Platonisme et théologie mystique* et *L'être et le temps*..., p. 154-164.

119. Il s'agit de la souillure que procure la naissance. D'après le Lévitique, les femmes qui venaient d'accoucher ne pouvaient participer au culte durant un certain temps. Cette pratique fut reprise par la tradition chrétienne : d'où le rite des « relevailles » et la fête de la Purification.

120. A ces caractéristiques de l'humanité déchue, qui disparaîtront à la résurrection, Grégoire ajoute, dans les *Homélies sur le Cantique*, le caractère sexué de l'humanité, Homélie 7, *PDF* 49-50, p. 162.

Le simple fait d'avoir vécu ouvre droit à la résurrection

127. Le fondement de la résurrection n'a qu'une exigence, qu'un homme soit venu à l'être par le processus de la génération, ou mieux, comme le dit l'Évangile, « qu'un homme soit venu au monde » (cf. Jn 16, 21). Il ne sert à rien, en regard de la résurrection, de considérer sa longévité ou non, ou encore la façon dont il est mort. Quelle que soit la manière que l'on imagine, tout revient au même, car ce genre de différence n'entraîne pour la résurrection ni difficulté ni facilité. Il faut que celui qui a commencé à vivre vive jusqu'au bout : la résurrection corrigera la désagrégation de ses éléments provoquée par une mort survenue entre temps.

Quant à savoir comment ou quand se produit cette désagrégation, cela est sans rapport avec la résurrection. Ces questions en effet vont dans une autre direction : par exemple, a-t-on vécu dans le plaisir ou dans la peine ? Dans la vertu ou le péché ? A-t-on été louable ou répréhensible, misérable ou heureux au cours de son existence ? Tous ces points, ainsi que d'autres, se découvrent pour mesurer une vie et considérer la façon dont elle s'est déroulée. Et ainsi, pour le jugement des actes d'une vie, il faudrait que le juge examine les passions, les torts, les maladies, la vieillesse, la maturité, la jeunesse, la richesse et la pauvreté. En vivant chacun de ces états, a-t-on accompli bien ou mal sa condition humaine ? Est-ce qu'on a pu recevoir de nombreux biens ou de nombreux maux longtemps ? Ou bien a-t-on été complètement privé, dès le début, des uns et des autres, en ayant cessé de vivre avec une intelligence inachevée[121] ?

En fait, lorsque Dieu ramènera par la résurrection notre nature vers le premier état de l'homme, il ne servira à rien d'évoquer ces questions-là ni de penser que de tels

121. Cf. Grégoire de Nysse, *A Hiérios sur les enfants morts prématurément*, dans *Dieu et le mal*, *PDF* 69.

problèmes puissent gêner la puissance de Dieu dans son dessein.

Le dessein de Dieu sur l'homme

128. Son but est unique : lorsque tout l'accomplissement de notre nature sera parvenu à son terme à travers chacun des hommes[122], alors que les uns auront été sans attendre purifiés du péché en cette vie-ci, que les autres auront été, après cette vie, guéris par le feu aussi longtemps qu'il le faudra, et que d'autres encore, ici-bas, n'auront fait l'expérience du bien non plus que du mal, alors [Dieu] proposera à tous de prendre part aux biens qui sont en lui et dont l'Écriture dit que l'œil ne les voit, que l'oreille ne les entend et que les raisonnements ne les comprennent (cf. 1 Co 2, 9). Ce qui n'est rien d'autre, à mon sens en tout cas, que d'être en Dieu lui-même, car le bien inaccessible à l'oreille, à l'œil et au cœur ne peut être que ce qui est situé au-dessus de l'univers. Quant à la différence entre la vie vertueuse et la vie pécheresse, elle se manifestera, dans l'existence future, par le temps plus ou moins long nécessaire pour prendre part à la béatitude espérée. Le délai de guérison sera à la mesure exacte du mal qui se sera développé en chacun. La guérison de l'âme ne peut être que la purification du mal, laquelle ne peut s'accomplir sans douleur, comme nous l'avons montré précédemment[123]. On découvrira mieux encore l'excès et l'étrangeté des objections si on se penche vers la profondeur de la sagesse de l'Apôtre.

122. Pour Grégoire, le nombre des hommes est limité, ayant été fixé par Dieu dès l'origine, voir *La création de l'homme*, 16, *PDF* 23, p. 99-100.

123. Grégoire expose ici la théorie d'un état de purification par le feu après la mort. Cette théorie donnera naissance en Occident, vers le XII^e s., à la doctrine du Purgatoire.

Le corps mort : une semence enfouie en terre

129. Révélant ce mystère-ci pour les Corinthiens qui, sans doute, lui opposaient les arguties que l'on entend aujourd'hui dans la bouche des adversaires de cette doctrine, et qui visent à détruire l'objet de notre foi, de sa propre autorité l'Apôtre réduisit l'audace de leur ignorance en leur déclarant : « Mais, dira-t-on, comment les morts ressuscitent-ils ? Avec quel corps reviennent-ils ? Sot ! dit-il, ce que tu sèmes ne reprend vie s'il ne meurt, et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps à venir, mais un simple grain, par exemple, de blé ou de quelque autre semence ; et Dieu lui donne le corps qu'il a voulu » (1 Co 15, 35-38).

130. Il me semble là fermer la bouche à ceux qui ignorent le mode propre de la nature, qui mesurent la puissance divine à l'aune de leurs forces à eux et qui limitent le pouvoir de Dieu à ce que l'intelligence humaine peut comprendre de lui, et croient que ce qui nous dépasse dépasse aussi la puissance de Dieu. Celui en effet qui a demandé à l'Apôtre comment les morts se relèveront traduit l'idée qu'il est impossible que les éléments du corps, une fois disséminés, se rassemblent de nouveau. Et, vu cette impossibilité, comme on ne peut supposer l'existence d'un autre corps en dehors du rassemblement des éléments, il pose cette question, digne des orateurs retors, et aboutit à une conclusion qui correspond à ce qu'il avait posé comme hypothèse : si le corps est l'agrégation d'éléments, et s'ils ne peuvent se réunir une seconde fois, quel sera le corps des ressuscités ?

Ce raisonnement, qu'ils semblaient avoir bâti non sans habileté et technique, l'Apôtre l'a traité de sottise, car ils n'avaient pas remarqué, dans le reste de la création, la transcendance de la puissance divine. Il laissa de côté les sublimes merveilles de Dieu, qui lui eussent permis d'embarrasser ses auditeurs – par exemple, qu'est-ce que le corps céleste ? d'où vient-il ? et le corps du soleil ou de la terre ? Qu'est-ce qui apparaît dans les astres ? et l'éther, l'air, l'eau, la terre ? – C'est avec des éléments qui nous sont

plus familiers et plus proches qu'il prouve la stupidité de ses contradicteurs.

La semence donne l'épi

131. Le travail de la terre ne t'apprend-il pas non plus, poursuit-il, la folie de qui estime la supériorité de la puissance divine selon sa propre mesure ? D'où les semences tiennent-elles les plantes qui naissent d'elles ? Qu'est-ce qui préside à leur bourgeonnement ? N'est-ce pas la mort, si elle est précisément la dissolution du corps composé ?

La semence ne peut germer que si elle est disséminée en terre, en perdant sa compacité et en se faisant extrêmement poreuse : cette qualité particulière lui permet ainsi de se mêler à l'humidité environnante et la semence se transforme alors en racines, en bourgeons ; elle ne s'arrête pas là, mais devient tige avec ses nœuds intermédiaires, comme entourée d'autant de liens qui lui permettent de supporter, bien droit, l'épi chargé de blé. Où étaient donc ces parties du blé avant sa désagrégation dans la terre ? Et pourtant, dira-t-on, c'est de là qu'il vient, car, sans semence, il n'y aurait pas non plus d'épi. Ainsi le corps de l'épi provient-il d'une semence, la puissance divine le créant à partir d'elle, et il n'est ni tout à fait le même que la semence, ni tout à fait différent.

Le corps semé donne le corps glorieux

Pareillement, dit-il, ces semences prodigieuses t'annoncent déjà le mystère de la résurrection : la puissance divine, dans la supériorité de son pouvoir, non seulement te rend ce corps qui avait été désagrégé, mais y ajoute d'immenses beautés, qui donnent plus de magnificence à ta nature.

132. « On est semé dans la corruption, dit l'Apôtre, on ressuscite dans l'incorruption ; on est semé dans la faiblesse, on ressuscite dans la force ; on est semé dans l'ignominie, on ressuscite dans la gloire ; on est semé corps psychique, on ressuscite corps spirituel » (cf. 1 Co 15, 42-44).

Le blé, certes, une fois disséminé en terre, perd la petitesse de sa taille ainsi que ses propres marques ; il ne se perd pas lui-même. Tout en demeurant en lui-même, il devient épi. Il diffère tout à fait de ce qu'il était, par sa taille, sa beauté, sa variété, son allure. De même, la nature humaine aussi abandonne dans la mort toutes ses caractéristiques, acquises du fait de son état passionné, je veux dire le déshonneur, la corruption, la faiblesse, la différence due à l'âge ; elle ne se perd pourtant pas elle-même, mais elle accède, comme à un épi, à l'incorruptibilité, à la gloire, à l'honneur, à la puissance, à la perfection totale, à la disparition de ses propriétés naturelles propres au fonctionnement de son existence, à son passage enfin vers un état spirituel et impassible. Voici en effet ce qui caractérise le corps psychique : dans un flux et un mouvement incessants, le changement de son état pour un autre. Rien de ce que nous observons chez les hommes, tout comme chez les plantes et les animaux, ne subsistera dans cette vie-là.

Comme en la création première...

133. J'ai le sentiment que le texte de l'Apôtre concorde parfaitement avec notre conception de la résurrection, et que cela montre ce que nous avons défini quand nous disions que la résurrection n'est rien d'autre que le rétablissement de notre nature en son ancien état. Nous savons par l'Écriture que, dans la première création du monde, la terre a d'abord fait pousser l'herbe portant une graine, comme le dit le texte (cf. Gn 1, 12) ; ensuite, la pousse a donné la semence, qui, répandue sur la terre, a fait naître la même espèce que celle de l'origine. Le divin Apôtre dit qu'il en est ainsi de la résurrection. Nous apprenons de lui, non seulement que l'humanité sera changée pour plus de magnificence, mais que l'état espéré est tout simplement notre condition première.

Au début, ce n'est pas l'épi qui vient de la semence, mais celle-ci qui provient de l'épi. Ensuite ce dernier doit d'exister à la semence. Pour cette raison et conséquemment, notre exemple montre clairement que toute la béatitude que la résurrection fera renaître pour nous sera un retour vers la grâce originelle. D'une certaine manière, nous étions nous aussi au début un épi, puis le feu du mal nous a brûlés. La terre nous recevra en elle désagrégés par la mort, avant de faire réapparaître, au printemps de la résurrection, ce simple grain du corps sous la forme d'un épi, de belle taille, épais, bien droit et s'élevant vers le ciel, orné, non de paille ou de barbes, mais de l'incorruptibilité et des autres marques de la divinité. « Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité », dit l'Apôtre (1 Co 15, 53). Or l'incorruptibilité, la gloire, l'honneur, la puissance, qui caractérisent, de l'avis de tous, la nature de Dieu, accompagnaient auparavant celui qui était créé à son image, et sont de nouveau espérés.

Adam, premier épi

Le premier épi était le premier homme, Adam. Or, lorsque l'introduction du mal eut divisé la nature en une multitude d'individus, tout comme le fruit est dans l'épi, de même, chacun d'entre nous, après avoir perdu cette allure d'épi et s'être fondu dans la terre, renaît à la beauté originelle dans la résurrection, et, au lieu du premier épi unique, nous sommes un nombre infini de champs de blé.

La résurrection, retour de l'image à la ressemblance de son modèle

134. La vie vertueuse possède cette différence par rapport à la vie pécheresse : les hommes qui, en cette existence ici-bas, se sont cultivés dans la vertu revêtent aussitôt l'allure de l'épi parfait. Au contraire, ceux dont la puissance de la semence psychique est, à cause du mal, dans cette vie-ci, un grain abîmé et battu par le vent, comme, selon les

spécialistes, c'est le cas de ce que l'on appelle les graines récalcitrantes, ceux-là, même si la résurrection les fait pousser, auront à subir la grande dureté du juge, car ils seront incapables de revêtir rapidement la forme de l'épi et de devenir ce que nous étions avant la chute sur terre. Le remède apporté par le surveillant des productions consiste à arracher l'ivraie et les épines qui ont poussé en même temps que la semence (cf. Mt 13, 30) : toute la substance nutritive de la racine s'est écoulée en une mauvaise plante, ce qui fait que la bonne graine est privée de nourriture et ne parvient pas à terme, étouffée par la pousse inutile. Quand tout cet élément bâtard et étranger aura été arraché et séparé de la plante nourricière, quand il aura disparu dans un feu qui détruira ce qui est contraire à la nature, alors la nature de ces individus-là prospérera aussi et mûrira jusqu'à porter des fruits : grâce à de tels soins, elle aura recouvré, à travers de longues périodes de temps, l'allure commune dont Dieu nous avait au début revêtus. Bienheureux ceux qui verront la beauté parfaite de leurs épis apparaître dès qu'ils seront ressuscités[124].

Tous recouvreront l'intégrité primitive

Nous ne parlons pas ainsi avec l'idée qu'une quelconque différence corporelle se manifestera lors de la résurrection selon que l'on aura vécu dans la vertu ou dans le péché, au point de penser que l'un sera physiquement imparfait et l'autre parfait. Mais, tout comme en cette vie le prisonnier et l'homme libre ne présentent pas de différences corporel-

124. Tout ce passage, où Grégoire expose à nouveau sa conception de l'apocatastase et de la disparition du mal, est très proche d'Origène, *Des Principes*, II, 3, 5 où ce dernier présente la succession des mondes (ou siècles ou périodes) qui aboutira, après des purifications successives, au rétablissement du monde dans son état primitif. Mais alors que cet état primitif était vu par lui comme un état incorporel, Grégoire a en vue la création (y compris corporelle) avant la chute. Grégoire reprendra cette idée dans sa *Catéchèse de la foi*, 26, *PDF* 6.

les, mais se distinguent grandement par la joie et la peine, je pense qu'il faut considérer de la même façon ce qui sépare les biens et les maux dans le temps d'après. La perfection des corps ressuscités après avoir été corrompus s'accomplit, comme le dit l'Apôtre, dans l'incorruptibilité, la gloire, l'honneur et la puissance. Or l'imperfection pour ces mêmes corps ne signifie pas la mutilation physique du ressuscité, mais une privation et un éloignement de chaque élément que nous associons au bien.

Comme il faut donc absolument qu'une seule de ces choses qui s'opposent soit nôtre, le bien ou le mal, il est clair que dire qu'un tel ne vit pas dans le bien prouve qu'il vit tout à fait dans le mal. Or, dans le mal, il n'est ni honneur, ni gloire, ni incorruptibilité, ni puissance. Il est alors nécessaire que celui qui n'est pas entouré de ces vertus le soit de ce que l'on considère comme leurs contraires, à savoir, évidemment, la faiblesse, le déshonneur, la corruption et toutes les autres tares similaires énoncées plus haut : nous avons dit que ces affections nées du mal étaient difficiles à ôter de l'âme, une fois mêlées à elle tout entière et développées avec elle pour ne faire qu'un avec cette âme. Quand le feu y aura remédié en les détruisant et les faisant disparaître, chacun des éléments associés au bien prendra leur place : l'incorruptibilité, la vie, l'honneur, la grâce, la gloire, la puissance et tout ce que nous croyons discerner en Dieu et en son image, c'est-à-dire la nature humaine.

GUIDE THÉMATIQUE

Malgré son titre, ce texte est davantage un traité qu'un dialogue. Il nous expose la pensée de Grégoire (placée par lui dans la bouche de sa sœur) sur plusieurs thèmes fondamentaux de l'anthropologie et de l'eschatologie. Des chercheurs ont souligné les divergences, sur ces thèmes, entre plusieurs traités de Grégoire (ainsi, à propos de l'homme-microcosme, théorie qu'il défend ici et réfute dans *La création de l'homme*). Il serait intéressant de connaître la chronologie précise des œuvres de Grégoire, pour savoir quel est l'état le plus tardif de sa pensée. Mais cette chronologie étant encore une question disputée parmi les spécialistes, nous nous contenterons de tâcher de saisir ce qu'il dit dans le présent traité.

I - Relations entre la philosophie et la révélation

Ce dialogue est « l'une des œuvres les plus significatives (de Grégoire) en ce qui concerne ses relations avec la tradition philosophique de son temps » (Peroli, « Gregory of Nyssa and the neoplatonic... »). Sa conception de l'âme

y doit d'ailleurs beaucoup plus à la philosophie platonicienne qu'à la Bible.

La révélation est-elle contraignante, et la raison humaine doit-elle s'y soumettre servilement ? Ce serait la négation de la philosophie chrétienne, les deux termes (philosophie et révélation) se trouvant en conflit. Pour Grégoire, ce conflit n'est pas irrémédiable, car la raison adhère librement à la révélation (4). Après avoir constaté les limites des philosophies païennes et leurs divisions sur la question de l'âme (6-8), il énonce quelques principes pour une réflexion à la fois philosophique et chrétienne : prendre la révélation comme règle et guide fiable, et en conséquence n'admettre comme sûr que « ce qui est en harmonie avec le propos de l'Écriture » (34 ; 47) ; et, à l'intérieur de ces limites, conduire sa réflexion de façon ordonnée (41).

Ces règles étant posées, Grégoire, conformément au titre, nous présente en fait deux traités : un traité sur l'âme, plus philosophique, sur le modèle des *De anima* de son temps, et un traité sur la résurrection, plus théologique. Cependant, dans ces deux parties la philosophie et l'Écriture se marient, le propos de Grégoire étant de montrer que la révélation est compatible avec la réflexion humaine (4).

II - L'âme

1. Un De anima *sur le modèle des philosophes de l'Antiquité tardive*

Il s'agit tout d'abord de savoir si l'âme existe. Certains philosophes (Épicure, les stoïciens) le nient parce que l'âme n'est pas accessible aux sens : ni visible, ni palpable (8). A cette aporie, Grégoire oppose des arguments philosophiques, empruntés pour la plupart à la tradition platonicienne : si l'âme n'existe pas, le corps ne peut être animé (9) ; si l'on nie l'âme parce qu'elle est immatérielle, on doit nier Dieu qui lui aussi est immatériel ; or l'harmonie de l'univers dit Dieu, et le langage du corps dit l'âme (11-15).

L'homme ne doit pas s'en tenir aux phénomènes ou apparences, mais les interpréter en fonction de ce qui est invisible (16-22).

Mais qu'est-ce que l'âme ? Grégoire en donne une définition classique dans la philosophie hellénistique : l'âme est « une essence engendrée, une essence vivante, spirituelle, qui infuse dans un corps organisé et doué de sensation une force vitale et capable de percevoir des éléments sensibles, tant que persiste la nature capable de les comprendre » (14). L'élément le plus important en est l'esprit, qui est apparenté à la nature divine (24-27).

Suit la question abordée à l'origine par Macrine, pour répondre au désespoir de Grégoire devant la mort de Basile : l'âme est-elle immortelle ? Aux arguments que Grégoire lui oppose en se faisant l'avocat du diable (une fois le corps décomposé et les éléments qui le composaient retournés à leur lieu propre, où se trouve l'âme ? (7), Macrine répond que l'âme, étant simple, ne peut se décomposer (28), mais qu'après la mort du corps elle reste unie aux éléments qui composaient ce corps (30). Ne connaissant ni l'étendue ni la distance locale, elle peut être présente en chacun de ces éléments même s'ils se trouvent très éloignés les uns des autres (31-32). Une digression à ce propos permet de préciser que, pas plus que l'âme, l'Hadès ou séjour des morts ne peut être localisé en un lieu précis (51-53). Enfin, l'âme garde fidèlement la mémoire des éléments du corps afin d'être en mesure de le recomposer, comme un peintre qui pourrait à sa guise composer, décomposer et recomposer les couleurs (58-59) ou comme un potier qui peut reconstituer un vase brisé en le refondant (62).

La question philosophique de l'âme ne saurait éluder le problème de ses passions : en sont-elles une partie intégrante ou adventice ? Pour Grégoire, les passions (colère, désir) n'entrent pas dans la définition de l'homme : ainsi, Moïse (l'Écriture vole ici au secours de la philosophie) était un homme bien qu'il ne connût ni colère ni désir (37-38). Les passions sont des auxiliaires pour l'âme : neutres, elles

peuvent être utilisées soit pour le bien (44-45 ; 49-50) soit pour le mal (46), comme l'explique la parabole du bon grain et de l'ivraie (48).

2. *Qu'est-ce que l'homme ?*

La réflexion sur l'âme entraîne à plusieurs reprises Grégoire à préciser son anthropologie. On ne peut comprendre l'homme sans le replacer dans une cosmologie (42). Car de même que le monde est une harmonie des contraires, de même l'homme est un microcosme qui résume en lui-même tous les éléments de l'univers (12). Rappelons que dans le traité sur *La création de l'homme*, Grégoire réfute cette théorie, issue du stoïcisme, en disant que l'homme n'est pas l'image du monde mais de Dieu.

Microcosme, l'homme participe aux ordres qui le précèdent (ordres végétal et animal) et les intègre, une idée aristotélicienne que Grégoire appuie sur le récit de la création dans la Genèse (42-43).

Mais la vision que Grégoire a de l'homme reste foncièrement dynamique, car ce qui caractérise principalement l'homme, c'est sa relation à Dieu, relation de désir qui le tire vers Dieu et le conduira finalement à la plénitude de l'amour, dans l'autre monde (73-78). On reconnaît là un thème fondamental de Grégoire.

III - La résurrection

La seconde partie du traité concerne la résurrection des morts. Fidèle à sa méthode, Grégoire commence par énumérer un certain nombre d'opinions énoncées par des philosophes sur le sort de l'âme après la mort, avant d'exposer la résurrection proprement dite.

1. *Réfutation d'opinions erronées sur la survie de l'âme*

La première opinion est la transmigration des âmes, que l'on appelle aussi métempsycose ou métensomatose ou

réincarnation (89). Grégoire relève ce qui dans cette opinion s'accorde à la foi chrétienne, essentiellement la survie de l'âme après la mort (90), avant de montrer en quoi la transmigration des âmes de corps en corps, quelle qu'en soit la forme, est fausse et absurde (91-92).

La seconde opinion (qui parfois, notons-le, s'allie à la première) est la préexistence des âmes, créées à l'origine et tombées dans des corps par suite d'une faute. C'est la théorie platonicienne, que le jeune Origène avait tenté de christianiser dans son *Traité des Principes*. Grégoire consacre plusieurs pages à la réfuter, ce qui le dédouane de tout soupçon d'origénisme : une telle vision obligerait à concevoir un cercle sans fin de réincarnations et de chutes (93-94) ; elle confond totalement le bien et le mal puisque c'est d'être dans le bien qui, par une sorte de satiété du bien, entraîne la chute, et d'être dans le mal qui, par une nostalgie du bien, fait revenir au bien (95-97; 99) ; enfin, elle nie toute liberté (98-100).

Selon Grégoire, l'âme ne préexiste pas aux corps, qui font partie du dessein originel de Dieu. Elle est créée en même temps que le corps (animation de l'embryon dès sa conception : 102 ; 106-107). L'idée se retrouve, beaucoup plus élaborée, dans *La création de l'homme* (c. 28-29).

2. *La résurrection*

a. Dossier scripturaire (112-117)

La résurrection des morts est une donnée de l'Écriture. Grégoire s'appuie donc sur un dossier scripturaire, constitué par les Pères apologètes au IIe siècle dans leur polémique contre les païens : Ps 103, 29-30 (« Tu feras disparaître leur souffle, et ils mourront, et ils retourneront vers leur propre poussière ; tu enverras ton souffle, et ils seront créés, et tu renouvelleras la face de la terre ») ; Ps 117, 27 (« Le Seigneur est Dieu, et il nous est apparu. Formez un cortège avec des rameaux de feuillage jusqu'aux cornes de l'autel », que Grégoire associe à la fête des Tentes ou

Sukkoth) ; Ez 37, 1-14 (les ossements desséchés), et plusieurs passages des évangiles et des épîtres de Paul.

b. Objections

Il expose ensuite plusieurs objections traditionnelles opposées par les adversaires du dogme de la résurrection des morts. Il faut dire que la dichotomie âme-corps, la préexistence de l'âme, la condition dégradante du corps et du temps chez Platon rendent impensable, pour des penseurs formés à cette école, une résurrection des corps.

La première rappelle les réticences de la tradition platonicienne : comment considérer comme une bonne nouvelle le retour d'une âme, qui s'en était libérée, à une condition corporelle et corruptible : Grégoire s'amuse visiblement à dresser un tableau le plus sinistre possible de la hideur des cadavres décharnés ou des corps perclus (119). Sont-ce ces corps repoussants qui revêtiront à nouveau l'âme ?

Une autre tradition accepte l'idée d'une résurrection, mais précise que les âmes revêtiront d'autres corps, immatériels ceux-là, et non ceux qu'elles avaient lors de leur vie terrestre. Cette opinion avait été défendue par Origène (120-122).

Enfin, une dernière objection, à propos du statut des corps ressuscités, porte sur l'inutilité de la plupart des organes corporels dans la vie future : quel besoin d'un estomac ou d'organes génitaux, par exemple (123) ?

c. Réponses

A ces objections, Grégoire, par la voix de Macrine, répond en affirmant la réalité de la résurrection des corps. Il commence par proclamer l'universalité de la résurrection : elle est inscrite dans le fait même de vivre, et il suffit d'avoir vécu pour avoir droit à la résurrection (127). Quant à son processus, il peut être entrevu par l'image du grain de blé semé en terre, image empruntée à saint Paul : 1 Co 15, 35-38, (129-132).

Les objections portant sur le caractère corruptible et misérable du corps ne sont pas recevables, dans la mesure où la résurrection n'est pas la simple revivification d'un mort dans la condition mortelle qui était la sienne durant sa vie terrestre, mais le retour à l'état originel d'avant la chute, le retour à la condition prévue par Dieu à l'origine. Ainsi le corps ressuscité abandonnera tout ce qui lui fut surajouté à la suite de la chute, ce que Grégoire appelle les « tuniques de peau » (cf. Gn 3, 21) : la mortalité, la reproduction sexuée et la passibilité (126). Par la résurrection, l'image retrouve la ressemblance perdue lors de la chute (134).

3. *Eschatologie*

L'affirmation de la résurrection des morts n'est pas le seul élément de la réflexion de Grégoire sur les fins dernières.

a. La purification de l'âme : commencée en ce monde, poursuivie dans l'autre

L'homme qui meurt n'est pas toujours en état de s'unir à Dieu, union qui est son but ultime (cf. 78). Cette rencontre nécessite une purification, qui commence en ce monde par le détachement des plaisirs sensibles, et se poursuit dans l'autre monde par des épreuves que l'âme doit subir. Pour expliquer le sens de cette purification, Grégoire emprunte à la tradition néoplatonicienne des images saisissantes qu'il transforme en fonction du salut chrétien. Image des corps coincés dans les décombres d'un bâtiment effondré, que l'on cherche à dégager pour leur donner une sépulture convenable : enchevêtrés et retenus par des crochets de fer, ces corps subissent une traction et des déchirements tandis qu'on les arrache aux décombres ; de même l'âme qui est trop étroitement enchevêtrée dans les passions (70-71) ; image de l'or purifié au feu par les fondeurs pour le débarrasser des impuretés (80) ; image de la corde enduite de boue que l'on passe à travers un cercle étroit pour racler la boue (81). Ainsi les souffrances de l'âme après la mort ne doivent pas être considérées comme un châtiment mais

comme une purification (85-87) en vue d'un bien infini que l'âme n'est pas encore prête à recevoir.

b. La disparition du mal et l'apocatastase

L'apocatastase dans le Dialogue

Grégoire aborde à plusieurs reprises le thème de la disparition ultime du mal, thème qui contredit la doctrine de l'éternité des peines, mais qu'on ne saurait assimiler, malgré des similitudes de vocabulaire, à l'apocatastase origéniste, retour de l'âme à un statut incorporel. Grégoire dénonce cette erreur quand il affirme la résurrection des corps et l'identité des corps ressuscités avec les corps terrestres, bien que dans un statut différent (129-132). Il la dénonce aussi dans sa réfutation de la préexistence, en refusant de voir dans la corporéité de l'homme une conséquence de la chute (93-100).

Grégoire inclut le mot « apocatastase » dans sa définition de la résurrection : « La résurrection est le rétablissement (*apokatastasis*) de notre nature en son ancien état » (125). Il s'agit ici du retour de l'homme à son état primitif d'avant la chute. Mais la pensée de Grégoire va plus loin, puisqu'elle envisage le salut non seulement de tous les hommes mais même des démons, après de longues périodes de temps (56, 134). Sa réflexion se fonde sur des textes scripturaires, particulièrement Ph 2, 10 et Col 3, 11.

En Ph 2, 10, Paul affirme que « au nom de Jésus tout genou fléchira au ciel, sur terre et dans les lieux souterrains ». Grégoire interprète ces lieux souterrains comme représentant la nature angélique déchue, à savoir les démons, et en conclut qu'après de longues périodes de siècles, même les démons reviendront au bien, le mal ayant complètement disparu (54-56).

En Col 3, 11, Paul dit que le Christ est « tout en tous ». Il voit en cette phrase l'affirmation que le mal finira par disparaître, puisque Dieu ne peut pas être dans le mal (85).

Enfin, sa conception du mal le conforte encore dans cette vision (cf. *Dieu et le mal*, *PDF* 69). Si le mal n'existe pas en lui-même, et s'il n'est que la conséquence d'un choix, puisqu'à la fin des temps « tout choix sera en Dieu », le mal disparaîtra forcément (82).

L'apocatastase dans les écrits de Grégoire

Le *Dialogue* n'est pas le seul traité où Grégoire affirme la disparition ultime du mal et des châtiments. On en trouve plusieurs mentions très explicites dans d'autres œuvres : dans la *Catéchèse de la foi,* (26, *PDF* 6), où il affirme la disparition du mal et la conversion des démons ; dans la *Vie de Moïse*, II, 82 (*SC* 1 bis), où l'on trouve la restauration de toutes choses et le retour au ciel des damnés ; dans le traité sur *La création de l'homme*, (21, *SC* 6, *PDF* 23), qui pose que seul le bien étant infini, le refus du bien ne saurait être éternel ; et surtout dans le traité *Sur la parole « Alors le Fils lui-même se soumettra... »* (*Le Christ pascal*, *PDF* 55) tout au long duquel Grégoire ne cesse d'affirmer que le mal ira au néant et sera entièrement effacé par le feu, que tout reviendra comme au commencement, quand le mal n'existait pas, et que le progrès du bien parviendra jusqu'au comble du mal pour le convertir en bien (cf. *Le Christ pascal*, note 8 p. 115, qui résume la pensée de Grégoire).

La condamnation de l'apocatastase

La version origéniste de l'apocatastase (retour à l'état originel incorporel), qui faisait de la corporéité même une conséquence de la chute, a provoqué une réaction de la part de l'Église, qui a englobé dans une même condamnation tout ce qui pouvait y ressembler. C'est ainsi que, dans un contexte anti-origéniste, un synode tenu en 543 à Constantinople ratifie la condamnation par l'empereur Justinien de la théorie de la fin des châtiments, que nous avons vu exprimer par Grégoire : « Si quelqu'un dit ou tient que le châtiment des démons et des hommes impies est temporaire, et qu'il aura une fin après un certain temps, ou qu'il y aura une restauration des démons et des hommes impies, qu'il soit anathème » (Denzinger 411 ; cf. Justinien, *Lettre à Mènas*).

L'apocatastase, la fin du mal et le salut final des démons et des impies ayant été condamnés par un synode, plusieurs Pères en ont conclu soit que Grégoire était suspect d'origénisme, soit que les passages où il expose cette théorie étaient des interpolations hérétiques (cf. J. Daniélou, « Grégoire de Nysse et l'apocatastase », *Revue des Sciences Religieuses* 30, 1940, 328 s.). D'autres (tel le théologien byzantin Scholarios au XV[e] s.), ont reconnu à Grégoire le droit à l'erreur sur des questions qui n'avaient pas encore fait l'objet de définitions normatives de son temps.

L'authenticité des passages de Grégoire sur l'apocatastase n'est plus contestée de nos jours. Sa vision du salut universel a été reprise par des théologiens contemporains, tel H. U. von Balthasar qui établit que si ce salut universel n'est pas un objet de foi, rien ne l'empêche d'être au moins un objet d'espérance (*Espérer pour tous*, trad. fr., DDB, 1987).

Marie-Hélène Congourdeau

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES[1]

1. Dans les index, nous renvoyons aux paragraphes du texte.

INDEX DES NOMS CITÉS

BIBLIOGRAPHIE ET ABRÉVIATIONS

Balthasar, *Présence...* = H. U. von Balthasar, *Présence et pensée*, Paris, 1942, rééd. 1987.

Corsini, « L'harmonie... » = E. Corsini, « L'harmonie du monde et l'homme-microcosme dans le *De hominis opificio* », dans *Epektasis. Mélanges offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, p. 455-462.

Courcelle, « La colle... » = P. Courcelle, « La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne », *Revue belge de philologie et d'histoire* 36, 1958, p. 72-95.

Daniélou, « L'apocatastase... » = J. Daniélou, « L'apocatastase chez Grégoire de Nysse », *Revue des Sciences Religieuses* 30, 1940, p. 328 s.

Daniélou, *Platonisme...* = J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1953².

Daniélou, *L'être et le temps...* = J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970.

Daniélou, « Metempsychosis... » = J. Daniélou, « Metempsychosis in Gregory of Nyssa », OCA 95, 1973 *(The heritage of the early Church)*, p. 227-43.

G. B. Ladner, « The Philosophical anthropology of St Gregory of Nyssa », *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958, p. 59-94.

Peroli, « Gregory of Nyssa and the neoplatonic... » = E. Peroli, « Gregory of Nyssa and the neoplatonic Doctrine of the soul », *Vigiliae christianae* 51/2, 1997, p. 117-139.

Pottier, *Dieu et le Christ...* = B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du « Contre Eunome » avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Culture et Vérité, Namur, diffusion Cerf, 1994.

Saffrey, « Homo bulla... » = H.-D. Saffrey, « Homo bulla. Une image épicurienne chez Grégoire de Nysse », dans *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 553-544.

Terrieux = *Grégoire de Nysse, Sur l'âme et la résurrection* (Présentation et traduction du grec par J. Terrieux), Cerf, 1995.

TABLE DES MATIÈRES

LES PÈRES DANS LA FOI

Collection qui veut creuser le sillon ouvert par Ichtys, *et fournir au public non spécialisé, en traduction française, les textes majeurs des Pères de l'Eglise. Celle-ci présente le texte intégral des grandes oeuvres spirituelles, qui répondent à nos interrogations permanentes.*

Volumes parus aux Editions Desclée de Brouwer :

1. Dictionnaire des Pères de l'Eglise (remplacé par *Les Pères de l'Eglise*)
3. Irénée de Lyon, *La foi chrétienne. Prédication des apôtres*
4. Ambroise de Milan, *Richesse et pauvreté* épuisé
5. Augustin, *Le sermon sur la montagne* épuisé
6. Grégoire de Nysse, *Catéchèse de la foi* épuisé
7. Vincent de Lérins, *Tradition et progrès* épuisé
9. Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*
11. Basile le Grand, *Le traité du Saint-Esprit* épuisé
12. *Les premiers martyrs de l'Eglise* épuisé
13. *Les martyrs de la grande persécution*
14. Cyprien, Ambroise, *Le chrétien devant la mort*
15. Tertullien, *La Résurrection des morts*
16. Jean Chrysostome, *Homélies sur saint Paul*
17. Augustin, *L'année liturgique* épuisé
18. Palladius, *Les moines du désert*

19-21. Hilaire de Poitiers, *Traité de la Trinité*

22. Jean Chrysostome et Césaire d'Arles, *Homélies sur la Genèse*
23. Grégoire de Nysse, *La création de l'homme* épuisé
24. D'Origène à saint Bernard, *Le Cantique des cantiques* épuisé

25. *Isaïe expliqué par les Pères*

26-27. *Les Psaumes commentés par les Pères* épuisé

28-29. *Thèmes et figures bibliques*

30. *L'évangile selon Matthieu* expliqué par les Pères
31. *L'évangile selon Jean* expliqué par les Pères épuisé
32. Jérôme et Jean Chrysostome, *L'évangile selon Marc* épuisé
33. Augustin, *La première Lettre de Jean*
34. *L'évangile selon Luc* expliqué par les Pères épuisé

35-36. *Jean Chrysostome commente saint Paul*

37. Césaire d'Arles, *L'Apocalypse*

Nouvelle série parue aux Editions J. P. Migne :

2. Origène, *La prière* réédition (mai 1995)
8. Jean Chrysostome, *La conversion* réédition (1997)
10. Grégoire de Nysse, *Les Béatitudes* réédition (1997)
38. *Le martyre dans l'Eglise ancienne*
39. *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*
40. Grégoire de Nysse, *Ecrits spirituels*
41. Diadoque de Photicé, *La perfection spirituelle*
42. Ps. Denys, *La Théologie mystique, Lettres*
43. *Méditations selon saint Augustin*

44-45. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*

46. *Sacerdoce des baptisés, sacerdoce des prêtres*
47. Evagre, *De la prière à la perfection*
48. Pierre Damien, *Du désert à l'action*

49-50. Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques* 2e éd.

51. Prosper d'Aquitaine, *L'appel de tous les peuples*
52. Théodore stoudite, *Petites catéchèses*

53-54. Cyrille de Jérusalem, *Les catéchèses*

55. Grégoire de Nysse, *Le Christ pascal* 2e éd.
56. Trois biographies : Cyprien, Ambroise, Augustin
57. Jean Damascène, *Le visage de l'invisible*
58. Ephrem, *Célébrons la Pâque*
59. Julien Pomère, *La vie contemplative*
60. *Le catéchuménat des premiers chrétiens*

61. Grégoire de Nazianze, *Les cinq discours sur Dieu*
62-63. Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*
64. Maxime de Turin, *L'année liturgique*
65. Maxime le confesseur, *L'agonie de Jésus*
66. *Lire la Bible à l'école des Pères*
67. *La Gaule chrétienne : Hilaire et Césaire d'Arles*
68. Rufin, *Le Credo des Apôtres*
69. *Dieu et le mal d'après les Pères grecs*
70-71. *L'homme, icône de Dieu*
72. Cyprien, Augustin, *Partage avec le pauvre*
73. Grégoire de Nysse, *L'âme et la résurrection*

Sous presse (paraîtra en mars 1999) :

74. Ambroise de Milan, *Abraham, père des croyants*
75. Sophrone, *Les fêtes chrétiennes à Jérusalem*

BIBLIOTHEQUE

Collection qui est ouverte à des textes majeurs, d'amples dimensions ; aux œuvres complètes d'un auteur ; à des dossiers regroupant l'essentiel de la littérature sur une question fondamentale.

1. Justin martyr, *Œuvres complètes*
2. *Foi chrétienne et culture classique*

Sous presse :

3. *L'année en fêtes : lectures des Pères*

LETTRES CHRETIENNES

Cette collection réédite des volumes parus autrefois dans la collection ICHTUS LETTRES CHRETIENNES, épuisés depuis longtemps et fréquemment demandés.

Le baptême d'après les Pères de l'Eglise
réédition, parue en septembre 1995

Le Carmel de Saint-Sever-Calvados édite en cassettes audio les conférences données à Notre-Dame de Paris par le Père Hamman :

Ignace d'Antioche	La mystique de l'héroïsme chrétien	K671
Irénée de Lyon	Une vision chrétienne de l'histoire	K672
Tertullien	La conversion ou comment être chrétien	K673
Origène	Comment lire l'Ecriture dans l'Esprit	K674
Grégoire de Nysse	Itinéraire spirituel vers la cime	K675
Cyrille de Jérusalem	Le baptême ou naître de Dieu	K676
Ambroise de Milan	L'Eglise ou le peuple des croyants	K677
Augustin d'Hippone	Deux amours ont bâti deux cités	K678
Basile le Grand	L'Esprit Saint ou la Pentecôte continuée	K679
Jean Chrysostome	L'Eucharistie ou le pain partagé	K680

Chaque cassette est vendue 45 F plus les frais de port.
On peut les commander à l'Atelier du Carmel L'Hermitage
14380 Saint-Sever

Pour l'étude méthodique des Pères

Cours par correspondance

Depuis une dizaine d'années paraît, sous la responsabilité de l'Association Migne, un cours par correspondance qui veut être une véritable initiation méthodique et progressive à la lecture et à l'étude des Pères de l'Eglise. Le cours fournit un cahier de six leçons par an, avec la possibilité, pour ceux qui le désirent, de devoirs corrigés.

Il est divisé en deux niveaux, élémentaire en trois ans, et supérieur, organisé avec le concours de professeurs de la faculté de théologie de Strasbourg, en trois ans également.

Le cycle élémentaire, intitulé *Nos racines,* comprend une initiation complète à l'âge patristique :

1re année : les trois premiers siècles ;
2e année : les 4e et 5e siècles ;
3e et 4e années : les thèmes de la théologie des Pères.

Il est possible d'acquérir ce cours avec ou sans corrections. Pour tout renseignement, s'adresser à l'Association J.-P. Migne, 17 rue d'Alembert, Paris 14e.

Achevé d'imprimer
sur les presses de l'Imprimerie Jouve
53100 Mayenne

Composition
Ateliers Monastiques d'Impression et Composition
51220 Saint-Thierry

N° d'imprimeur 259173U Dépôt légal : août 1998

Imprimé en France

Quand un homme meurt, que se passe-t-il ? Subsiste-t-il de lui quelque chose, qu'on peut appeler « âme » ou disparaît-il totalement ? Ces questions, l'homme se les pose depuis qu'il est affronté à l'angoisse de voir mourir ceux qu'il aime.

Les philosophes grecs ont répondu en distinguant le corps, qui se décompose une fois enfui ce qui le faisait vivre, et l'âme, entité mystérieuse qui fait qu'un homme vit et pense. L'âme, dit Platon, est immortelle. La mort n'est que la libération de cette âme emprisonnée un temps dans l'enveloppe misérable du corps.

La révélation biblique a pressenti dans le Premier, et affirmé dans le Second Testament, que le corps fait partie intégrante de l'homme, qu'il fut créé par Dieu en un dessein bienveillant, et qu'ainsi il est appelé à revivre, en un mot à ressusciter.

Affronté à son tour à ce mystère, à cause de la mort récente de son frère Basile et de celle, prochaine, de sa sœur Macrine, Grégoire de Nysse entame avec la mourante un dialogue, dans lequel les théories philosophiques sur l'âme sont confrontées aux données de la révélation sur la résurrection des corps. En même temps qu'une réfutation des objections à la résurrection, nous avons ici un exemple de dialogue entre la philosophie et la révélation. Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ? Les deux affirmations sont-elles compatibles ? Grégoire tente de les concilier. Au passage, il aborde aussi d'autres thèmes très actuels, comme l'animation de l'embryon et le salut universel.

Le traducteur, Christian Bouchet, maître de conférences à l'Université des Antilles-Guyane, a également traduit dans cette collection d'autres textes de Grégoire de Nysse : Enseignement sur la vie chrétienne *(PDF 40), des* Homélies sur le Cantique des cantiques *(PDF 49-50), des* Homélies pascales *(PDF 55),* A Hiérios sur les enfants morts prématurément *(PDF 69).*

LES PERES DANS LA FOI 73

Collection qui veut fournir intégralement les textes majeurs de l'Eglise

90 F

ISBN 2-908587-36-X
ISSN 1152-1295